

قراءة في علم الكلام

الغائية عند الأشاعرة



تأليف: د. محمد باقر

قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة

تأليف
نوران الجزيري



مكتبة دار الفكر

١٩٩٢

الغلاف والاخراج اللتى : جرجس ممتاز

إهداء

الى أمي الحبيبة

شكر وتقدير

أوجه بكل الشكر لأستاذي الدكتور عارف العراقي
الذي كان له الفضل الأول في ظهور هذا المؤلف منذ
تولاه برعايته العلمية أثناء اعداده كرسالة للماجستير
بقسم الفلسفة بآداب القاهرة

فله مني كل الاعزاز والتقدير

تمهيد

إذا كنا بصدد تناول المعالجة الكلامية لواحدة من أهم المشكلات الميتافيزيقية فيصبح لزاماً علينا أن نمهد لهذا بالقاء نظرة على طبيعة هذا العلم الاسلامي ، ليتسنى لنا التعرف على الاطار المنهجي الذي تم تناول المشكلة من خلاله ، كما يتسنى لنا أيضاً التعرف على مدى أهمية هذه المعالجة من خلال الكشف عن مكان هذا العلم بين تيارات الفكر الاسلامي .

(١) ما هو علم الكلام ؟ :

علم الكلام هو أحد ثلاثة أضلاع تمثل الفلسفة الاسلامية :

١ - الفلسفة الاسلامية المتشكلة في الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي ، والفارابي ، ابن سينا ، وابن رشد .

٢ - علم الكلام ، ومن أهم فرقته الخوارج ، الشيعة ، المعتزلة ، الاشاعرة .

٣ - التصوف ، باتجاهه السني عند الغزالي ، أو اتجاهه الصوفي عند الحلاج وابن عربي مثلاً .

وعلم الكلام هو ذلك العلم الذي يقسم الأدلة العقلية لتدعيم العقائد الإيمانية ، ولذلك فهو يسمى أيضاً علم أصول الدين ، إذ هو يتعلق بتأييد أصول العقيدة ذاتها ، وهو في هذا يختلف عن علم أصول الفقه الذي يتناول الأحكام الشرعية في جانبها العملي ، لذلك فعلم الكلام أو أصول الدين يعد الأساس أو نقطة البدء للعلوم الدينية الأخرى ، ومن هنا سمي أيضاً « بالفقه الأكبر » ، إذ إنه العلم الذي لا يستند إلى علم ديني أسبق منه ، بل تستند إليه العلوم الأخرى .

إن علم الكلام يتناول المسائل الاعتقادية الكبرى ، وبما أن أساس الاعتقاد هو التوحيد ، فإن علم الكلام يسمى أيضاً « علم التوحيد والصفات » . ومن هنا تتضح طبيعة الموضوعات التي يتناولها علم الكلام ، فهو يتناول كل الموضوعات المتعلقة بـ « الله تعالى وصفاته وأفعاله » ، وبالضرورة فإن تناول موضوعات الألوهية يستتبعه تناول موضوعات أخرى تتصل به ، فأفعال الله تعالى تتضمن خلق العالم ، والخير والشر ، والقضاء والقدر ، والحشر والميعاد ، وبعث الأنبياء ... وغيرها من الموضوعات ، كما أن الأدلة التي استخدمها علماء الكلام لتدعيم الأصول الاعتقادية الإسلامية قد دعتهم في الكثير من الأحيان إلى تناول موضوعات طبيعية كالجوهر الفرد ، والسببية وغيرها ، ولكن تظل جميع الموضوعات التي تناولها علما في إطار خدمة المسائل الكبرى للعقيدة الإسلامية وتأييدها بالبراهين العقلية (١) .

لقد تعرض علم الكلام للهجوم والرفض ، نظراً لأن البعض رأى فيه مظهراً من مظاهر تفرق المسلمين ، وأحياناً ظن البعض أن الخوض في موضوعات علم الكلام تشوش الاعتقاد ولا تؤدي إلى

نتيجة ، ولكن الدور الهام الذى لعبه علم الكلام فى تصميم أصول الاعتقاد الاسلامى بلور مدى أهميته وخطورته ، فترى « الايجى » يشير الى أهمية علم الكلام فى خمس نقاط :

- ١ - الترقى من حضيض التفكير الى ذروة الايمان .
- ٢ - ارشاد المؤمنين الى أدلة عقلية تؤيد معتقداتهم وتدحض المعاندين .
- ٣ - الحفاظ على أصول العقيدة أمام حجج الملحدين .
- ٤ - علم الكلام هو الأساس الذى تستند اليه العلوم الدينية الأخرى .
- ٥ - ان يقوم الايمان على أساس صحيح متين (٢) .

ولذلك فقد اعتبر علم الكلام أشرف العلوم ، اذ به ترجى أشرف الغايات ، ولكن أيضاً بالنظر الى ان علم الكلام يتناول موضوعات تمس صميم العقيدة الدينية ، فان الاختلاف فى الآراء حول موضوعاته يؤدى الى الاتهام بالضللال ، وأحياناً التكفير ، على عكس الاختلاف فى الآراء عند الفقهاء ، فلا تضليل ولا تكفير فى الاختلاف حول الأحكام الفقهية (٣) .

(ب) تسمية علم الكلام :

وقد تعددت الآراء حول أسباب تسمية علم الكلام : ١ - ان يرى البعض أنه سمي « علم الكلام » لأن موضوعاته قد عتونت « بالكلام فى كذا ... » .

٢ - أو لأن أكثر موضوعاته شهرة هو المتعلق بالكلام ، فمشكلة خلق القرآن كانت نقطة صدام كبرى فى التاريخ الفكرى للمسلمين ، وقد حدثت فى عهد الخليفة العباسى المأمون ، وكانت له آثار عميقة امتدت فى الحياة الفكرية الاسلامية لفترات طويلة .

٣ - أو لأن هذه العلم هو كالمنطق للفلسفة يورث قسمة على الكلام في التشريعات والزام الخصوم .
٤ - أو لأن منهجه جدلي قائم على الكلام والحوار والاخذ والرد بين المختلفين .

٥ - أو لأنه أقوى العلوم يرهانا .

٦ - أو لأنه لقوة أدلته العقلية والسمعية يؤثر في القلب تأثيرا شديدا ، ففسى بالكلام المشتق من « الكلم » وهو الجرح (٤) .
(ج) نشأة علم الكلام :

ان تتبع النشأة التاريخية لعلم الكلام يكشف عن العوامل التي أدت الى ظهوره ، والدور الذي لعبه في الحياة الفكرية والسياسية للمسلمين .

يذكر مؤرخو الكلام حديثا للرسول « صلى الله عليه وسلم » عن اختلاف الأمة الى فرق ، ولهذا الحديث أكثر من رواية نذكر منها واحدة :

« أخبرنا : أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي بن زياد السمندي المحدث الثقة قال : أخبرنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار ، قال : حدثنا الهيثم بن خارجة ، قال : حدثنا اسماعيل بن عياش ، عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم ، عن عبد الله بن يزيد ، عن عبد الله بن عمرو ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لياتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل ، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا : يا رسول الله ، وما الملة التي تنقلب ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي » ويشير البغدادي الى أن حديث التراق الأمة له أكثر من رواية ملة أسانيد كثيرة ، وقد رواه

عن النبي « صلى الله عليه وسلم » جماعة من الصحابة ، كانس
 بن مالك وأبي هريرة ، وأبي الدرداء ، وجابر ، وأبي سعيد
 الخدري ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، ومائلة بن الأسقع
 وغيرهم (٥) .

وفي معظم الأحيان كان المتكلمون يبدأون كلامهم بذكر هذا
 الحديث النبوي ، ليؤكد كل واحد ان الفرقة الناجية هي تلك التي
 ينتمي اليها .

ان نشأة علم الكلام تنضج من خلال تتبع أول خلاف في الرأي
 نشأ بين المسلمين ، ويؤكد الكثيرون ان أول خلافات المسلمين جاءت
 بعد وفاة الرسول عليه السلام ، اذ ان المناخ السائد في فترة وجوده
 لم يسمح بمثل هذا الخلاف ، لتقرب عهد الدعوة ، وفترة الرسول
 « صلى الله عليه وسلم » على حسم أي تساؤل أو نزاع في الرأي
 يمكن أن ينشأ بين الجماعة المسلمة ، لذلك فان وجود النبي
 يشخصه -- بل ما تمثله هذه الشخصية من معاني روحية لدى
 الجماعة -- هذا الوجود منع ظهور اختلافات عميقة بين المسلمين حول
 المسائل الكبرى المتصلة بالحقائق .

ولكن بعد وفاة الرسول « صلى الله عليه وسلم » مباشرة ،
 حدث أول اختلاف بين المسلمين فكان الاختلاف حول وفاته عليه
 السلام وعلى ائته ودفنه ، ثم حدث الخلاف بعد هذا حول الخلافة ومن
 أحق بها ، وقد تصدى أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) لحسم
 هذه الخلافات التي نشبت في تلك الفترة الحرجة ونجح في ذلك .
 ثم حدثت حروب الردة فاثارت أيضا وجهات مختلفة من النظر
 حول بعض الموضوعات ، الا أن الخلاف الأكثر عمقا وتأثيرا حدث
 في حكم عثمان بن عفان (رضى الله عنه) ثم بعد مقتله ، وكانت
 الفترة التي تلت مقتل عثمان مسرحا مهيئا لظهور خلافات كبيرة

بين المسلمين ، ففي تلك الفترة الحرجة حدثت الصدامات العنصرية والمبارك من أجل الخلافة ، وخاض على أكثر من معركة فكانت حربه مع طلحة والزبير ، ثم حربه مع معاوية بن أبي سفيان ، وكانت حادثة التحكيم المعروفة ، إذ أن عليا كان يرفض التحكيم الذي طلبه معاوية ، ولكن بعض أنصاره طالبوه بقبول هذا التحكيم ، فلما قبله ، وكان ما كان من أمر عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري عاد هؤلاء الأنصار وانقلبوا على لقبول التحكيم ، وخرجوا عليه وسبوا الخوارج .

ومن هنا نرى أن الخلاف حول الإمامة - وما استتبعه من ظروف وملازمات كان الأصل الأول لتكوين فرق إسلامية تختلف في وجهات النظر ، وبالإضافة للبعد السياسي لموضوع الإمامة ، فإن هذا الخلاف استتبعه أيضا خلاف حول الأصول الكبرى للعقيدة ، إذ أن الحروب الموكبة لتلك الفترة كانت بين طرفين مسلمين ، إذا فاحد الطرفين هو بالضرورة مذنب ومرتكب لكبيرة القتل ، ومن ثم ثارت مشكلة حد الإيمان والكفر ، تلك المشكلة المرتبطة ببحث أصول الاعتقاد .

ثم حدث في إبان حكم الدولة الأموية ، وفي عهد هشام بن عبد الملك (خلافته ١٠٦ هـ) أن تبلورت مشكلة في صميم الأصول العقائدية ، فمظالم الأمويين بلغت في ذلك الوقت حدا كبيرا ، وكان فقهاؤهم يبررون مفاسدهم بقضاء الله وقدره ، فكان أن نهض من عرفوا بالقدرية الأوائل ليرفضوا هذا التبرير ويؤكدوا على حرية اختيار الإنسان ويرفضوا القول بالجبر الذي تبناه الأمويون ليوطنوا حكمهم ، وحمل القدرية الأوائل ، وعبد الجهنى وغيلان الشمشقي ، والجند بن درهم لواء دعوة الحرية الإنسانية ، وراحوا جميعا شهداء دعوتهم هذه .

وفي نفس تلك الحقبة بدأت الحركة الاعتزالية ، والتي تعد امتدادا لدعوة القدرية الأوائل ، فقد حدث خلاف في مجلس الحسن

البصري (ت ١١٠ هـ) حول مرتكب الكبيرة أهو مؤمن أم كافر ؟ فقال وأصل بن عطاء الغزال (ت ١٣١ هـ) انه لا مؤمن ولا كافر بل في منزلة بين منزلتين ، فخالف في الرأي واعتزل المجلس وتبعه في ذلك عمرو بن عبيد (ت ١٤٢ هـ) ، فقبل عنهما معتزلة ، وكانت هذه بداية واحدة من أكثر الفرق الإسلامية عنقا وتأثيرا في تاريخ الفكر الاسلامي (٧) .

وإذا كانت العوامل الداخلية ، كما يتضح مما سبق ، قد لعبت دورا أساسيا في ظهور الفرق الإسلامية ، فإن انفتاح المسلمين على ثقافات أخرى لها ديانات مختلفة قد لعب أيضا دورا هاما في قيام علم الكلام ، إذ ان احتكاك المسلمين بالشعوب الأخرى في البلاد التي فتحوها جعل قيام علم الكلام وتأسيسه ضرورة هامة من أجل الدفاع عن أصول العقيدة الإسلامية أمام التحديات الجديدة التي تواجهها ، إذ ان تلك الديانات الأخرى كانت لها أصولها النظرية القوية ولها رجالها المدافعون عنها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن انفتاح المسلمين على تلك الديانات قد فجر العديد من المشكلات العقائدية التي أصبحت من الضروري تناولها بالبحث والمعالجة ، وتعد مشكلة القضاء والقدر نموذجا هاما لتأثير هذا الانفتاح بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى .

كما أنه مع انفتاح المسلمين على الثقافات الأخرى ، ونشاط حركة الترجمة دخلت فلسفة اليونان الى الساحة الثقافية العربية ، فتأثر بها المسلمون ، ورأى البعض فيها ما يتعارض مع أصول العقيدة الإسلامية ، فكان من الضروري أن يتصدى علماء الكلام للرد على فلسفة اليونان بأدلة عقلية تؤيد أصول الاعتقاد الاسلامي ، ومن هنا فانه نتيجة لكل هذه العوامل السابقة كان ظهور علم الكلام ضرورة حضارية وثقافية ، ومن هنا أيضا يمكن أن نقول ان علم الكلام هو أكثر فروع الفلسفة الإسلامية أصالة وأهمية .

- (١) البغدادي (عهد الفاطميين) - الفرق بين الفرق - دار الكتب العلمية بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٧ ، ٨ .
- (٢) الأيجي (عهد الدين) - المؤلف - مكتبة لفتني - القاهرة - ص ٨ .
- (٣) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٨ .
- (٤) الطغتاوي (عهد الدين) - شرح العقائد النسفية - تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٨٨ - ص ١٠ ، ١١ .
- (٥) الشهرستاني - لؤلؤة والنهل ج ١ - تحقيق محمد سيد الكيلاني دار المعرفة - بيروت - ص ١٣ .
- (٦) أبو الحسن الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ص ٦٤ ، ع .
- (٧) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥ .
- (٨) الطغتاوي (عهد الدين) - شرح العقائد النسفية - ص ١٢ .

مقدمة

حظى الفكر الأشعرى بمكانة متميزة في التاريخ الفكري للمسلمين ، وهذا التميز يأتي في إطار الدور الهام لعلم الكلام ومدارسه في صياغة ملامح بارزة للحياة الثقافية الإسلامية ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، فإن المدرسة الأشعرية كان لها مكان خاص بين التيارات الكلامية ، إذ إن الأشاعرة رأوا في أنفسهم - ورأى فيهم الكثيرون - الممثلين الحقيقيين لأراء أهل السنة والجماعة ، فيما يتعلق بأصول العقائد ، ومن هنا كان تناول الفكر الأشعرى بالبحث له أهمية بالغة في مجال البحوث التراثية ، نظرا لأنهم اعتبروا في الكثير من الأحيان أصحاب الرأي المعبر عن التصور الإسلامي في شكله الأصيل .

وقد اهتم الكثير من الباحثين بالتراث الأشعرى ، إلا

أنه بقيت موضوعات لم يتطرق إليها البحث على الرغم من أهميتها ، ومن هذه الموضوعات مشكلة الغائية (*) عند الأشاعرة .

وتناول مشكلة الغائية عند الأشاعرة له أهميته الخاصة ، فالتفسير الغائي هو ذلك التفسير الميتافيزيقي للعالم المرتبط بتقرير وجود عقل كلي ينظم العالم

(*) غائية (Teleology) : المصطلح الانجليزي مشتق من لفظة في اليونانية «Telos» د أي نهاية ، و «Logos» أي عقل ، فالمسألة الغائية هي ما لأجله وجود الشيء ، وهي تطلق على الحد النهائي للتوجه إليه العقل ، والتفسير بالمسألة الغائية يعني تفسير بالرجوع إلى الغرض لفرض ما أو تحقق نهاية ما ، ويطلق عليها أيضا السببية النهائية

(Encyclopedia Britannica Volume IX, p. 869).

جويل صليبا - المعجم الفلسفي ج ٢ - ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢) .

وقد ذكر أرسطو أن القول بأن الغاية ليست إلا حدا نهائيا للوجود هو قول فاسد بل الغاية عنده لا بد أن تعني أن يكون هذا الحد أمرا أكفلا ، فيقول : « قول الشاعر له : صائر إلى الموت وهو الذي من أجله كان قولاً مستحقاً للزهة لأن مجرى الأمور ليس هو على أن كل آخر فهو غاية بل الآخر الأكفلا » (أرسطو - الطبيعة - ج ١ ، ترجمة اسحق بن حنين - تحقيق عبد الرحمن بدوي - ص ٩٥) .

وقد ارتبط التفسير الغائي للعالم عند الفلاسفة بصورة له على أن يواظروا على الجزء من مخلوق عام وشبهه سائق حكيم ذو عقل مدير . من حيث أن الغايات الجزئية لوجودات العالم مرتبطة بغاية كلية ، ولذلك تلك الغائية وهذا النظام يؤخذ بالضرورة إلى أن هناك موجدًا مطلقًا توجه موجودات العالم إلى غايته وهذا الوجود هو الله . والتفسير الغائي هو تفسير ميتافيزيقي للعالم في مقابل التفسير المادي أو الميكانيكي (جويل صليبا - المعجم الفلسفي ج ٢ - ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، جميع اللغة البرية - المعجم الفلسفي - ص ١٢٢ ، يوسف كرم ، ص ٥٠ ، مراد وعبد ، المعجم الفلسفي ، ص ٢٦٦) .

ويعكسه ومن ثم فارتباط موضوع الغائية بفكرة
الألوهية هو ارتباط ضروري ؛ والبحث في الغائية هو
البحث عن المعنى بمعنى الوجود والخلق والمصير الإنساني
ومن هنا يصبح الكشف عن أبعاد التفسير الغائي لدى
الأشاعرة موضوعا جديرا بالبحث نظرا لجذته وأهميته
لاستكشاف آراء تلك الفرقة الكلامية ذات الموقع المتميز
في تراثنا الفكري حول هذا الموضوع ذي الطابع
الميتافيزيقي .

وبحث موضوع الغائية عند الأشاعرة يستلزم تناول
آرائهم في مشكلات فلسفية أخرى ذات صلة بموضوع
الغائية ، خاصة وأن تناول الأشعرى لموضوع الغائية
لم يكن مباشرا أو في مبحث مستقل . فإن كان الفلاسفة
المسلمون قد تناولوا موضوع الغائية من خلال بحثهم
في العلل الأربع الضرورية للموجودات (مادية -
صورية - فاعلة - غائية) وهم في ذلك متابعون
لأرسطو ، فإن تناول الكلامي - والأشعرى خاصة -
لتلك المشكلة جاء بشكل آخر ، بحيث يمكن القول أن
أبعاد التفسير الغائي لديهم لا تتكشف إلا من خلال
استخلاصه استخلاصا من معالجتهم لموضوعات أخرى ،
والنتائج التي وصلوا إليها في تلك الموضوعات .

كما أن آراء الأشاعرة حول الغائية لم تكن لتتضح
في الكثير من الأحيان إلا من خلال موقفهم النقدي لهذا
الرأي أو ذاك عنه المعتزلة أو الفلاسفة ، لذلك فقد كان

لزاما عقد مقارنة بين آراء الأشاعرة وآراء كل من
المعتزلة والفلاسفة في كثير من الموضوعات .

وقد قسم البحث خمسة فصول اختص كل منها
بالكشف عن ملامح التفسير الغائي عند الأشاعرة من
خلال صلتها بمشكلة فلسفية أخرى : وقد خصص الفصل
الأول لفكرة الغائية عند الأشاعرة من خلال آرائهم في
خلق العالم نظرا لأن آراء الأشاعرة في خلق العالم تعد
دعامة أساسية لتفسيرهم الغائي وتحديد تصورهم للعلاقة
الله بالعالم وفاعليته فيه ، وتناول هذا الفصل عدة
موضوعات تعكس أبعاد تفسيرهم الغائي وذلك من خلال
موقفهم النقدي لقول المعتزلة بشيئية المعدم ، كذلك
نقدمهم لنظرية الخلق عند الفلاسفة ، وأيضا نظريتهم
في الجوهر الفرد كأساس لفكرتهم في خلق العالم
وارتباطها بالغائية ، وأدلتهم على وجود الله التي تمثل
بعدها هاما في فكرتهم عن الغائية .

أما الفصل الثاني فقد اختص بتأثير آراء الأشاعرة
في السببية على فكرة الغائية عندهم ، إذ إن مبحث
السببية يرتبط ارتباطا أساسيا بتحديد أبعاد التفسير
الغائي عندهم ، فبحث فكرتهم في السببية يحدد آراءهم
في القوة الفاعلة في العالم الطبيعي والعلاقة بين
متغيرات العالم وما يستتبعه هذا من الربط بين آرائهم
تلك وتصورهم لنظام العالم ، وقد تضمن هذا الفصل
أيضا الموقف النقدي عند الأشاعرة لفكرة السببية عند

الفلاسفة كذلك نقدم لأراء بعض المعتزلة حول هذا الموضوع .

أما الفصل الثالث فقد تناول مشكلة الحرية عند الأشاعرة وارتباطها بالفائية ، اذ ان موضوع الحرية يمثل عنصرا هاما للكشف عن أبعاد التفسير الفائي عندهم من حيث انه مرتبط أيضا بتصورهم عن القوة الفاعلة فى العالم ، وقد عقدت فى هذا الفصل مقارنة بين كل من الموقف الأشعرى والموقف المعتزلى حول مشكلة الحرية نظرا لأن خلافهم حول هذا الموضوع يمثل احدى نقاط الخلاف الهامة عند كل من الفرقتين والمرتبطة بأرائهم فى العدل الالهى ، ومن ثم فان آراء الأشاعرة حول مشكلة الحرية تعكس بعدا هاما عن تفسيرهم الفائى .

وتناول الفصل الرابع مفهوم العدل الالهى عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم فى الفائية ، وقد تناولنا فى هذا الفصل بحث آراء الأشاعرة فى الحسن والقبح، وموقفهم النقدى من آراء المعتزلة حول هذا الموضوع ، ثم آراءهم فى تنزيه الله عن فعل القبيح كذلك رفضهم للقول بالوجوب فى الفعل الالهى ثم عرض آرائهم فى العفو الالهى .

وبالوصول الى الفصل الخامس يتحدد الاطارالنهائى للتفسير الفائى عند الأشاعرة اذ يتناول هذا الفصل :

الحكمة والعناية الالهية عند الأشاعرة وإرتباطهما
بفكرتهم فى الغائية ، ويتضمن هذا الفصل آراء
الأشاعرة فى نفى التعليل للفعل الالهى وموقفهم النقدى
من فكرة الصلاح عند المعتزلة كذلك المقارنة بين المفهوم
الأشعرى والفلسفى فى العناية الالهية ثم أخيرا عرض
استخدام الأشاعرة للدليل الغائى وتوضيح الاشكاليات
التي تعرض لها هذا الدليل فى اطار النسق الأشعرى .

وتبقى كلمة أخيرة وهى أننا فى هذا البحث قد
تناولنا مشكلة الغائية عند الأشاعرة بوعى تام لأن آراء
الأشاعرة تمثل فكرا دينيا اسلاميا وأن نجاحهم أو عدم
توفيقهم فى صياغة تفسير غائى للعالم ، انما يحسمه
مدى تقديمهم لتصوير يليق بنسق فكرى قائم فى أساسه
على فكرة الألوهية ، بكل ما ينبغى أن يعنيه اثبات وجود
الله من تصور للعالم على أنه متوجه للخير والكمال .

———— الفصل الأول ————

الغاشية عند الأمشاعرة
من خلال آرائهم في خلق العالم

تمهيد

ان بحث مشكلة الغائية عند الأشاعرة يستلزم بالضرورة ، تناول نظريتهم في خلق العالم ، من حيث ان التفسير الغائي لديهم لا تتكشف أبعاده الا من خلال تحديد مفهومهم لعلاقة الله بالعالم ، وذلك لا يتحقق الا بالتعرف على فكرتهم في كيفية ايجاد الله للعالم ، واذا كان بحث مشكلة الغائية عند أى مفكر أو فيلسوف مرتبطا ببحث فكرة الخلق ، فان هذا الارتباط له أهميته الخاصة اذا كنا بصدد تناول مشكلة الغائية عند الأشاعرة ، اذ ان آراءهم في خلق العالم لها أكبر مساحة في تحديد مفهومهم الغائي فتكاد تكون الدعامة الأساسية للتفسير الغائي لديهم كما سيتضح .

وبداية فان الأشاعرة قد أقاموا نظريتهم في الخلق (١) انطلاقا من تقرير مفهوم الخلق الابداعى (٢) ،

فهم يقررون فى حسم ووضوح أن الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المتفرد بسرمديته لا يشاركه أحد فى أزليته ، أما العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى ، وهو ممكن حادث فالعالم هو أجسام مؤلفة من جواهر وأعراض ، وهو بجواهره وأعراضه وأجسامه وأشكاله وتركيباته من نبات وحيوان وإنسان وأقوال واعتقادات ، كائن بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا جوهراً ، أحدثه الله تعالى من عدم محض (٣) . وقد سلك الأشاعرة عدة طرق للتدليل على مبدئهم هذا فى الخلق الابداعى سواء بالتمهيد له بأرائهم الطبيعية ومن ثم تقديم الاستدلالات لدعمه أو بموقفهم النقدى من الآراء التى لمسوا فيها تعارضاً مع هذا المبدأ وأول تلك المواقف هو خلافهم مع المعتزلة حول شيئية المدوم .

**أولاً : خلاف الأشاعرة مع المعتزلة حول شيئية المدوم
وصلته بفكرة الغائية عندهم :**

ان الخلاف الأشعرى المعتزلى حول المدوم ، يمثل بعداً هاماً فى توضيح آراء الأشاعرة حول الخلق ، ومن ثم يبدو ارتباطه بالتصور الغائى لديهم ، وقد كان الهجوم الأشعرى عنيفاً تجاه آراء المعتزلة حول هذا الموضوع .

(١) آراء المعتزلة :

فقد ذهب المعتزلة الى أن المعدوم ثابت (٤) ، وهم يقصدون المعدوم الممكن ، اذ انهم قد ذهبوا الى تقرير ثبوته تمييزا له عن المستحيل الممتنع ، ويذكر الرازي رأيهم مشيرا الى أنهم قد قرروا « أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة ، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه » (٥) .

وقد اختلفت آراء المعتزلة حول المعدوم فمنهم من أثبتته شيئا وذاتا ومعلوما ومذكورا ، دون وصفه بالجوهرية أو قبول العرض، وهذا قول الكعبي ومعتزلة بغداد (٦) ، أما الشحام وهو أول من قال بأن المعدوم شيء وذات وعين ، فقد أثبت الجوهر جوهرًا في العدم، كذلك أثبت العرض عرضا ، فيكون بذلك قد أثبت أوصاف الأنفس وخصائص الأجناس في خال عدمها ، كما أثبت قيام العرض بالجوهر في العدم وقد تابعه في أقواله معتزلة البصرة ، ولكنهم لم يشبثوا قيام العرض بالجوهر ولا قبوله للعرض ولا تحيزه في حال العدم (٧) .

وقد ذهب أبو الحسين أبي الخياط الى رأى لم يقل به غيره من المعتزلة ، اذ انه سمي المعدوم في حال عدمه جسما ، فالجسم عنده في خال عدمه جسم ، ولكنه لم

يجز أن يكون المعدوم متحركا ، لأن الجسم في حال الحدوث لا يصح أن يكون متحركا عنده ، أما كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه ، وقد دعا مثل هذا القول من الخياط أن يطلق عليه هو ومن أخذ برأيه لقب « المعدومية » وتعرضهم لشبهة القول يقدم الأجسام (٨) .

وقد فسر متأخرو الأشاعرة موضوع المعدوم من خلال ارتباطه بموضوع الوجود والماهية فمعنى القول (أن المعدوم ليس بشيء) كما يقول الرازي هو أنه لا يمكن تقرير ماهيات منفكة عن صفة الوجود (٩) ، ولذلك فإن ذهاب المعتزلة الى القول بشيئية المعدوم ، يأتي من أنهم أقرروا الماهيات قبل دخولها الى الوجود ، اذ ان عندهم يمكن تصور الماهيات دون أن يكون لها وجود في الخارج ، ويأتي هذا الاقرار متأيما لفكرتهم في أن الوجود زائد على الماهية ، فالماهية معروضة له وقد تخلو عنه والعكس صحيح أي أن من أثبت المعدوم شيئا فلا بد أن يقر زيادة الوجود على الماهية ، كما أن التائل باتحاد الوجود والماهية لا يذهب الى تقرير ماهيات سابقة على الوجود المتحقق (١٠) .

(ب) المعدوم عند الأشاعرة :

أما الأشاعرة فقد ذهبوا الى أن المعدوم منتف ليس بشيء (١١) ، وهم يقابلون بين المعدوم والشئ ، اذ ان الأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية

والذات والعين فمعنى الشيء هو الوجود ، والموجود هو الشيء ، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود ، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا (١٢) ، وقد ساوى الأشاعرة أيضا بين قول (شيء) وبين الاثبات ، كذلك فهم قد ساووا بين القول (ليس بشيء) وبين النفي (١٣) ، مستدلين بقوله تعالى « قل أى شيء أكبر شهادة ، قل الله » (١٤) .

وقد قسم الباقلانى المدوم الى :

- ١ - معدوم ومحال ممتنع لم يوجد ولن يوجد قط ، مثل اجتماع الضدين ، أى ما يحمل تناقضا من القول -
- ٢ - معدوم لم يوجد ولن يوجد قط لأن الله قدر ألا يوجد وأخبر بذلك ، وهذا الامتناع لا يرجع لكونه ممتنعا بذاته ، وذلك مثل رد أهل الآخرة الى الدنيا -
- ٣ - معدوم فى الآن واللحظة ولكنه كان موجودا من قبل مثل أحداث الماضى -
- ٤ - معدوم فى هذا الوقت ولكنه سيوجد فيما بعد مثل يوم الحساب -
- ٥ - معدوم تتساوى احتمالات أن يكون أو لا يكون مثل ما يكون من حركة الأجسام ويرجع ترجيح أحد الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله تعالى (١٥) .

وإذا كان الأشاعرة قد فرقوا بين ما هو مستحيل وبين
المعدوم الممكن ، الا أنهم قد أكدوا على أن المعدوم الممكن
قبل تحقق وجوده ، فإنه يتساوى في حال غدمه مع
المستحيل في أنهما يساويان الانتفاء المحض (١٦) .

(ج) رد الأشاعرة على قول المعتزلة بشيئية المعدوم :

رأى الأشاعرة أن ما ذهب اليه المعتزلة من الآراء
حول شيئية المعدوم ، يمثل خطرا على القول بالخلق
المحدث ، واعتبروا أن مثل ما ذهب اليه المعتزلة يعد
ارهاصا للقول بقديم العالم ، فان اثبات حدوث العالم
عند الأشاعرة لا يتقرر الا من خلال القول بأن الحوادث
قبل الایجاد لم تكن أشياء ولا ذواتا ولا أعيانا ولا جواهر
ولا أعراضا ، وأن ما ذهب اليه المعتزلة من اخلال بهذا
القول يؤدي الى القول بقديم العالم الذى هو فى رأى
الأشاعرة كفر فكذلك ما يؤدي اليه يعد كفرا فى
نفسه (١٧) .

ويفسر الأشاعرة وجهة النظر التى ترى أن آراء
المعتزلة حول المعدوم تنفى تأثير القدرة الالهية فى
الایجاد ، فيقول الشهرستانى : « قد قام الدليل على أن
البارى سبحانه أوجد العالم بجواهره وأعراضه فيقال
أوجد عينها وذاتها أم غير ذاتها ؟ فان قلتم أوجد ذاتها
وعينها فالعين والذات ثابتة فى العدم عندكم ، وهما
صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والقادرية ولا هى

من آثارهما وان قلتم أوجد غيرها فالكلام فى ذلك الغير
كالكلام فيما نحن فيه « (١٨) •

فالأشاعرة يعتبرون أن اثبات المعدوم ذاتا وعينا
ينفى تأثير القدرة الالهية ، ويهدد مفهوم الابداع ، اذ
ان من أثبت المعدوم شيئا فلا يبقى من صفات الثبوت
الا كونه موجودا ، ومن ثم لا يبقى للقدرة أثر ما سوى
ما يتعلق بالوجود ، فاذا كان هذا الوجود على مذهب
نفاة الأحوال لا يرجع الا للفظ المجرد ، وعلى مذهب
المثبتين هو حال لا توصف بالوجود والعدم فأى معنى بقى
اذا لتأثير القدرة فى الابداع وفقا لما قرره المعتزلة حول
المعدوم (١٩) •

وهكذا رأى الأشاعرة أن قول المعتزلة بشيئية
المعدوم يمثل خطرا على فكرة الخلق بالاحداث وبقدرة
الهيئة ذات فاعلية وتأثير متفرد بهذا الاحداث ، ومن ثم
فقد انبرى الأشاعرة لتفنيد الحجج المعتزلية التى
استخدموها لتدعيم فكرتهم ، فقد ذهب المعتزلة الى عدد
من الأدلة لتبرير ما ذهبوا اليه من اثبات المعدوم الممكن
شيئا :

١ - برر المعتزلة قولهم باثبات المعدوم الممكن شيئا بأن
هذا يعنى التفرقة بين المعدوم الممكن وما هو
مستحيل ، من حيث انه يكون المعدوم الممكن جائزا
تقدير ثبوته ولا يجوز ذلك فى المستحيل ، اذ ان
لورجع الأمران الى نفى محض لما استبان الفرق

بينهما لأن النفي المحض لا تميز فيه ، وقد رد
الأشاعرة عليهم بأن التمييز جائز بغير اثبات
والا للزم اثبات المستحيل ذاتا أيضا لتمييزه عن
ذات الجائز (٢٠) -

٢ - ذهب المعتزلة الى أن المعدوم معلوم وكل معلوم
متميز ، فالمعدومات الممكنة متميزة ، وكل متميز
ثابت ، وقد رد الأشاعرة على تلك الحجة بأن هذا
ليس دليلا على الثبوت ، اذ انه من الممكن تصور
المتنوعات متميزة مثل تصور جبل من ياقوت ،
وبحر من زئبق ، ويتصور الشيء حاصلًا في العيز
وحالا ومحلا ، مع أن كل هذه الأمور نفى محض
ممتنع باتفاق الطرفين (٢١) -

وقد اعتبر الأشاعرة ان ما ذهب اليه المعتزلة من
اثبات المعدوم الممكن شيئا في العدم ، اعتبروا أن
المعتزلة قد عنوا في هذا تقرير نوعا من التحقق
الخارجي للمعدوم في حال العدم ويبدو هذا
واضحا في رد الایجي على حجة المعتزلة الخاصة
بالتمايز فيقول : « لا تمايز للمعدومات الا في
العقل ، فان تلك الأحكام انما تتصف بها المعدومات
بحسب نفى الأمر في العقل لا في الخارج ، اذ
لا ثبوت للمعدوم في الخارج ، حتى يمكن اتصافه
فيه بشيء فلا تمايز بينهما الا في العقل » (٢٢) -

٣ - استدل مشبئو المعدوم من المعتزلة على قولهم ، بأن

المعدوم الممكن هو غير الله فى الأزل اذ ان الله هو القديم تعالى ، فلا بد اذا أن يكون العدم متميزا عن ذات الله تعالى فهو اذا شئ ، ويرد الأشاعرة على هذا القول بأنهم يقولون ان العدم ليس الا نفيا محضا ، ومن ثم لا يجوز أن يكون غيرا أو خارجا عن صفة الغيرية ، بل ان الأشاعرة يرون أن مثل هذه الحجة يمكن أن تدار على المعتزلة فيؤدى قولهم هذا الى اثبات قديمين (٢٣) .

٤ - ذهب المعتزلة أيضا الى القول بأن المعدوم الممكن مادام مقدورا فهو ثابت، لأن كل مقدور هو متميز ثابت ، وقد رد الرازى عليهم بأن اثبات المعدوم هو الذى يتنافى مع أن يكون للقدرة تأثير فيه البتة ، فكيف يكون كونه مقدورا يعنى انه ثابت فى حال العدم (٢٤) .

٥ - ويستدل المعتزلة أيضا على ثبوت المعدوم الممكن بأنه مراد مقصود لله عند الخلق ، « فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة ومتميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتميز فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره ، فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد أولى من غيره » (٢٥) .

ويشير الرازى الى رفض الأشاعرة لهذا القول مشيرا الى أن القول بثبوت ذوات المعدومات يتنافى مع إثبات الارادة والقصد للايجاد من الله تعالى (٢٦) .

(د) حقيقة الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول المعدم وارتباطه بالغاثة :

رأى الأشاعرة أن فكرة شيئية المعدم لدى المعتزلة تنطوى على القول بالقدم ، وقد أشار الشهرستاني الى أنهم قد استمدوا فكرتهم تلك من فكرة الهيولى عند أرسطو ، القائمة على أن كل حادث يسبقه امكان الوجود بالضرورة ، وهذا الامكان ليس انتفاء محضا ، بل هو يعمل صلاحية الوجود وتلك الصلاحية لا تكون الا فى مادة أولى ، فكل حادث تسبقه مادة متقدمة عليه زمانيا وغير مسبوقة بالعدم ، وقد رأى الشهرستاني أن المعتزلة قد أخذوا هذا الرأى عن أرسطو وقالوا « ان المعدم شئ » (٢٧) .

وقد اتفق بعض الباحثين مع هذا الرأى ، وقالوا بأن المعتزلة قد تأثروا بهيولى أرسطو ويمثل أفلاطون حين أثبتوا المعدم شيئا (٢٨) .

وعلى هذا فقد رأى بعض الباحثين أن فكرة شيئية المعدم عند المعتزلة فيها ميل للقول بالقدم فيرى بعضهم أن المفهوم المعتزلى للمخلق يصوره على أنه عملية تمرير للمعدم من حال العدم الى حال الوجود ، ومعنى القول بأن « الله خلق الأشياء من العدم » يفسر حرفيا وبالنص ، بمعنى أن العدم هنا بمثابة مادة أولى ، وبذلك فان أثر الفاعل ليس سوى المرور بالمعدم الممكن من امكان

الوجود الى الوجود دون أن يعنى ذلك أن الفاعل يمنع
الموجودات ما هيأتها (٢٩) .

كما ذهب البعض الى أن قول المعتزلة بشيئية المعدوم
هو الحجة الرئيسية التي أدت بهم الى القول بالقدم ،
وإذا كان مفهوم الخلق عند الأشاعرة هو الخلق من العدم
فإن الخلق عند المعتزلة يعنى الخلق من المعدوم ، فالخلق
من عدم يعنى أن ما لم يكن أصبح كائنا وموجودا ، أما
الخلق من المعدوم فيعنى أن ما كان على نحو ما أصبح
كائنا على نحو آخر ، أى الانتقال من الثبوت الأزلى الى
الوجود العيني (٣٠) ، بالاضافة الى ما ذهب اليه الباحث
من أن المعتزلة لهم تصورهم الخاص فى خلق العالم
ف عندهم أن الله خلق العالم على مرحلتين ، خلق قديم
لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ، وخلق لعالم
الأعيان عن طريق الأحداث الذى تنتقل به الأشياء من
حالتها الثبوتية الشيئية الى حالتها الجسمية العينية (٣١) .

وان كان أصحاب تلك الآراء يذهبون الى أن المعتزلة
قد لجأوا الى القول بشيئية المعدوم لتدعيم أصل هام من
أصولهم هو أصل التوحيد ، وذلك بحرصهم على التفرقة
بين ماهية الله وماهية العالم (٣٢) كذلك من أجل
توحيد الذات والصفات ولنفى التعدد والتغير عن الذات
الالهية ، إذ ان مشكلة الانتقال من الواحد الى الكثرة ،
دعيت المعتزلة الى تجنب إثبات مثل هذا الانتقال المفاجئ
من الله الواحد الى العالم المتكثف ، كجلا يؤدي الى إنب

يكون الله محلا للحوادث ، فذهبوا الى اثبات مرحلة وسط هي مرحلة المعدوم الممكن المتشئ الثابت ، ولكن تلك المرحلة ليس لها تحقق في الخارج العيني ، وفي هذه الدرجة يكون الله عالما بالأشياء وقادرا عليها ثم تلا ذلك مرحلة أخرى هي مرحلة الارادة أو حدوث التحقق الخارجى العيني للمعدومات الممكنة الثابتة وقد رأى المعتزلة أن القول بمثل تلك المرحلة المتوسطة التي يكون فيها المعدوم الممكن شيئا تحل أشكال صدور الكثرة عن الواحد (٣٣) .

فهل أدى حرص المعتزلة على تأكيد أصل التوحيد والتنزيه الى وقوعهم فى القول بقدم العالم بناء على فكرتهم فى شيئية المعدوم ، أم أن خصومهم من الأشاعرة هم الذين رأوا هذا من وجهة نظرهم ، دون أن يكون المعتزلة قد عمدوا حقا لمثل هذا الرأى بأى شكل ، ولكى ينحسم الخلاف حول هذا الموضوع لابد من بحث وجهات النظر حول مفاهيم معينة لكى يتضح ما اذا كان الخلاف المعتزلى الأشعرى حول شيئية المعدوم مجرد خلاف حول استخدام الفاظ معينة أم أنه فى حقيقته يمتد الى التأثير على أصل هام هو نظرية الخلق لدى كل من الفريقين .

ولعل ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن الكشف عن أبعاد هذا الخلاف يتضح أكثر بالمقارنة بين آراء كل من

المعتزلة والأشاعرة حول معنى الشيء يحسم الخلاف حول هذا الموضوع (٣٤) •

فإذا كان الأشاعرة قد ساووا بين الوجود والشيئية والثبوت والعيانية ، فإن الوجود والثبوت لا يتساويان عند المعتزلة ، إذ أن الثبوت عندهم أهم (٣٥) •

ويرى الباحث أن لب تلك المشكلة الكلامية تعرفه الدراسات المنطقية بعبارة أخرى : هل الحمل أو الاسناد يفيد الوجود العيني للموضوع ؟ وهو يرى أن وجود الاختلاف يأتي من تلك النزعة الواقعية لدى الأشاعرة والتي تذهب الى تقرير أن الرابطة المنطقية تتضمن الوجود ، بينما يتميز المعتزلة بالنزعة الصورية التي تقصر الرابطة المنطقية على مجرد الاسناد أو الربط (٣٦) •

ومما يؤكد هذا القول أن الأشاعرة بوجهة نظرهم الواقعية قالوا ان الشيء هو الموجود ، بينما يقول المعتزلة أن الشيء هو المعلوم ويستدل كل من الفريقين على رأيه بما جاء في القرآن الكريم (٣٧) فيذهب الأشاعرة الى ذكر قوله تعالى « وقد خلقتك من قبل أن تك شيئا » (٣٨) بينما قوله تعالى « ان زلزلة الساعة شيء عظيم » (٣٩) وقوله تعالى « ليس كمثله شيء » (٤٠) يأتي مؤيدا لأراء المعتزلة إذ انه أشار ليوم القيامة بلفظ شيء رغم كونه معدوما في هذا الوقت ، كذلك الآية الثانية التي تعنى التنزيه المطلق لله عن أن يكون شبيها بأي شيء وهذا المعنى يجمع بين

الموجودات والمعدومات وعلى هذا يرى الباحث أن
الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة لا يدخل تحت مبحث
الوجود بل هو مندرج تحت مبحث المعرفة ومن ثم يصبح
القول بأن المعتزلة قد ذهبوا الى القول بأن العالم قديم
هو مستبعد تماما خاصة وأنه يتعارض تماما مع واحد
من أهم أصولهم وهو أصل التوحيد (٤١) .

وللايجي قول يدعم الرأي القائل بأن الخلاف بين
الأشاعرة والمعتزلة حول هذا الموضوع إنما هو تابع من
أن الأشاعرة لا يقرون الاثبات للتصورات الذهنية ،
بينما يثبتها المعتزلة - « فالمعلوم عندهم (أي المعتزلة) ،
أما لا تحقق له في نفسه أصلا وهو المساوي للممتنع أو
له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول
للموجود والمعدوم الممكن ، ثم قسموا المعلوم تقسيما
آخر فقالوا ، وأيضا أما ما لاكون له في الأعيان وهو
المعدوم ممكنا كان أو ممتنعا ، أو لاكون له فيها وهو
الموجود » (٤٢) .

وهذا النص يوضح أن اثبات المعتزلة للمعدوم شيء
غير مرتبط بتقرير وجود ما للمعدوم متحقق في
الخارج منذ الأزل، بل هو كان من قبيل التفرقة العقلية
بين المعدوم الممكن وما هو مستحيل لذاته ، كما أنه
يمكن الأخذ بعين الاعتبار بوجهة النظر التي تشير الى
ما ذهب اليه المعتزلة حول شيئية المعدوم وبين أزلية
العلم الالهي ، قاله عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو

خلقه لها وهذا العلم أزلى ، وما قولهم بشيئية المصدوم
 الا تعبير عن ثبوت معلوماته تعالى على انها حقائق قبل
 تحققها في الوجود العيني الخارجى وهم بهذا يكونون
 قد حاولوا حل اشكال تغير العلم بتغير المعلوم (٤٣) .
 وعلى أية حال فان الذهاب الى القول بانهم قد قللوا
 من فاعلية الله فى عملية الخلق هو أمر بعيد عن آرائهم ،
 ولب الموضوع أنه اذا كان الشهرستاني قد قال «أسباب
 الوجود غير ، وأسباب الماهية غير » (٤٤) فان المعتزلة
 لم يختلفوا مع هذا القول بل ان هذا هو مقصودهم تماما
 وان فهموا بشكل مفاير لتحقيق ما قصدوا اليه .
 تلك هى وجهات النظر حول حقيقة الخلاف المعتزلى
 الأشعرى فيما يتعلق بالمصدوم ويبقى مغزى هذا الخلاف
 وارتباطه بالغائية ، فان كلا من الفريقين عندما قال
 بوجهة نظره كان مدافعا عن فكرة القصد الالهى
 للإيجاد ، وكان كل منهما يرى أن رأى الطرف الآخر
 هو الذى يتنافى مع تقرير القصد الالهى للتكوين ، فقد
 رأى الأشاعرة أن آراء المعتزلة فى المصدوم تؤدى الى
 التقليل من دور الفاعلية الالهية فى عملية الخلق (٤٥)
 كما أنهم رأوا أن ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات المصدوم
 شيئا ليس الا ارحاسا للقول بقدوم العالم ، ذلك القول
 الذى رفضه الأشاعرة بعنف نظرا لما رأوا فيه من تعارض
 مع مفهوم الخلق الالهى الحر والقصد المختار للإيجاد ،
 وهم الحريصون كل الحرص على تقرير نفاذ المشيئة
 الالهية المطلقة دون أى ضرورة .

بينما رأى المعتزلة أن فكرتهم فى تمايز المعدومات
الممكنة قبل وجودها هو الذى يدعم القول بالقصد الالهى
للتكوين والايجاد ، فالمعدومات لو لم تتمايز قبل حدوثها ،
فان هذا يعنى أنها لم يختصها الخلق قصدا بل يكون
حدوثها اتفاقا (٤٦) .

اذا فالخلاف ليس جوهرى بين الطرفين ولكن هذا
التصدى العنيف من جانب الأشاعرة للرد على فكرة
شيئية المعدوم عند المعتزلة يعكس مدى حساسيتهم تجاه
أى قول يلمسون فيه ميلا الى القول بتقديم العالم حرصا
منهم على تأكيد السيادة المطلقة للفاعلية الالهية فى
العالم ، كذلك الخلق القائم على المشيئة الالهية المختارة ،
والقاصدة الى الايجاد والاحداث من عدم ، ذلك المعنى
الذى يمثل أساسا فى تصورهم لعلاقة الله بالعالم ويمثل
الخط الرئيسى فى تفسيرهم الفائق .

**ثانيا : الجوهر الفرد وارتباطه بالخلق والفائىة عند
الأشاعرة :**

ان فكرة الجوهر الفرد تلمب دورا شديد الأهمية
فى أساس النسق الأشعرى وبالرغم من أن فكرة الجوهر
الفرد أو الذرة قد ارتبطت فى أصولها اليونانية
بالاتجاه المادى عند الذريين الأوائل (أبيقور
وديموقريطس) ، لقولهم بأن الذرة تحمل بذاتها صفات
تختص بها ، ومن ثم فان قوانين المادة تنبع من طبيعتها

الذاتية (٤٧) ، الا أن المتكلمين من المسلمين قد أخذوا فكرة الجوهر الفرد ووظفوها بشكل مختلف تماما ، وقد كان أبو الهذيل العلاف من المعتزلة أول من قال بها من الاسلاميين (٤٨) .

وقد رأى الأشاعرة فى القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ دعامة قوية يمكن أن يقيموا عليها آراءهم الطبيعية والانسانية ، والالهية ، فبادروا للأخذ بها والدفاع عنها (٤٩) خاصة بمد أن تطورت تلك الفكرة على أيدي المعتزلة ، وقد كان اعتمادهم على تلك الفكرة أساسيا فيما يتعلق بخلق العالم ووجود الله .

وقد ذهب الأشاعرة الى القول بأن الأجسام مؤلفة ومحدودة ، فهي اذا تنقسم ، وهذا الانقسام لا بد أن يتناهى ، لأن كل معدوم لا بد أن يتناهى فى انقسامه . والأجسام تصير بانقسامها أجزاء صغيرة جدا لا تنقسم لدقتها وليس لها كم ، تلك الأجزاء التى لا تتجزأ هي الجواهر الفردة ، وهي التى باجتماعها يتألف الجسم ذو الكم أو الطويل المريض العميق (٥٠) .

وقد عرف الجوهر الفرد بأنه المتحيز الذى لا يقبل التجزئ لا بالفعل ولا بالقوة (٥١) وتلك الجواهر الفردة تحمل معانى زائدة عليها ، ولا توجد الجواهر الفردة منفكة عن تلك المعانى التى هي الأعراض (٥٢) . وقد عرف الأشاعرة المرض بأنه عبارة عن الوجود فى موضوع (٥٣) ، والجوهر الفرد لا يقبل من كل

جنس من أجناس الأعراض الا عرضا واحدا (٥٤) .
وبما أن الارتباط يبدو واضحا بين اثبات الجوهر
الفرد والقول بتناهي الأجسام ، فقد ذهب الجويني
للتدليل على تناهي الأجسام :

(أ) بأن التفاضل بين الجسم الصغير والجسم الكبير
لا يد أن يرجع الى كثرة الأجزاء فلا بد أن تكون الأجسام
متناهية ، لأن اللامتناهي لا تفاضل فيه .

(ب) الجسم البسيط اذا صارت نملة من أحد طرفيه
الى الطرف الآخر لانقضى وهذا دليل على تناهيه (٥٥) .

وفكرة الجوهر الفرد نظرا لارتباطها بتقرير تناهي
أجزاء العالم فهي تعد دعامة للقول بالحدوث وذلك في
مقابل فكرة الهيولى والصورة عند الفلاسفة (٥٦) .
كذلك تجيء فكرة الجوهر الفرد في مقابل ما ذهب اليه
«النظام» بإمكان التجزئ الى ما لا نهاية ، وما قد يؤدي
اليه مثل هذا القول من تقرير قدم المالم (٥٧) .
وبالفعل فان فكرة الجوهر الفرد ستكون هي الدعامة
الأساسية في اثبات الأشاعرة لحدوث المالم ، بحيث
يمكن تفهم دفاعهم الشديد عن تلك الفكرة ، والتي
استخدموها أفضل استخدام من خلال دليلهم الذي عرف
بدليل الدعاوى الأربعة والذي أشار ابن ميمون الى أنه
أفضل أدلتهم على حدوث العالم واثبات الصانع (٥٨) .

واذا كان الأشاعرة قد استخدموا فكرة الجوهر
الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ في اثبات حدوث العالم

عن صانع مقتدر ، فان آراءهم في خصائص الجواهر الفردة والأعراض قد ساعدتهم من جانب آخر أيضا في اثبات تقوم هذا العالم بالقدرة الالهية ، فالعالم مكون من جواهر فردة تجتمع وتفترق في الخلاء ولا تتداخل ، فالأجسام اذا تماسك دون أن يكون للجواهر المؤلفة لها قدرة ذاتية على هذا التماسك ، بل الله هو الذى يتدخل بقدرته ليهب لتلك الذرات تماسكا لتألف وتكون أجساما (٥٩) ، كما أن تلك الجواهر لا تكون منفكة عن الأعراض ، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين ، اذ ان المرض يعدم ويخلق في كل لحظة بالقدرة الالهية ، اذا فبقاء الجواهر الفردة مرهون بتدخل القدرة الالهية في كل لحظة لتخلق تلك الجواهر والأعراض خلقا متجددا (٦٠) .

وكما ذهب الأشاعرة الى تلك الذرية الجسمية المفككة ، والتي لا يكون تماسكها الا بتدخل القدرة الالهية ، فان الزمان أيضا هو عندهم ليس سوى اثار منفصلة (٦١) ، فاستمرارية الوجود أيضا لمكونات العالم لا تكون الا بالقدرة الالهية كما أن تماسكها لم يكن الا بها .

ومثلما أن تماسك جزئيات العالم واستمرارية وجودها لا يكون عندهم الا باحداث الهى مستمر في كل لحظة ، فكذلك أشكال الأجسام وصفاتها ، اذ ان الأجسام كلها مكونة من جواهر فردة متماثلة ومتجانسة ، فليس

لتلك الجواهر أى خصوصية تجعل جوهرها أولى من آخر بقبول عرض ما ، واختلاف تلك الجواهر انما يأتى من تلك الأعراض التى تحدث فيها حدوثا متجددا فى كل لحظة وبالقدرة الالهية ، أما الأجسام ذاتها فهى متماثلة تماما لتمامات مكوناتها من الجواهر وكل الأجسام فى هذا سواء لانسان كانت أو لحيوان أو جماد أو نبات (٦٣) . كذلك فان الأعراض التى لا تبقى زمانين ، لا يمكن أن يحمل بعضها بعضا فلا يقال ان عرضا محمول على عرض آخر ، فلا وجود لترتيب ما فى ايجاد الأعراض ولا يترتب وجود أحدها على وجود آخر يسبقه ، بل هى تحمل على الجواهر حملا أوليا غير مشروط بل بالقدرة الالهية مباشرة (٦٣) .

إذا فقد ذهب الأشاعرة الى تفتيت المادة لذرات تسبح فى خلاء بلا تقوم ذاتى أو فاعلية خاصة وتستمر فى زمان هو عبارة عن أنات منفصلة ، ويبدو من هذا التصور مدى أهمية فكرة الجوهر الفرد عند الأشاعرة حيث انهم قد قدموا تفسيرا للعالم بكل محتواه وأدق جزئياته من منطلق تقومه بالاقتدار الالهى ، فهو يستمد وجوده واستمراريته من الخلق الالهى المتجدد فى كل لحظة (٦٤) ، وبمحض المشيئة دون أن يكون للمادة أى قانون خاص يتدخل بأى درجة من الفاعلية فى تحديد مسار متغيرات العالم وحوادثه .

وهكذا يتضح أن الأساعرة قد استخدموا تلك

الفكرة ذات البعد الطبيعي من أجل تقديم تصور للعالم يسرى فى كل جزء من جزئياته التفسير الميتافيزيقى ، مؤكداً فى ذلك على القصد الإلهى للإيجاد والاحداث ، وكذلك يؤكدون على الفاعلية المتفردة لله فى هذا العالم والاقتدار الإلهى المطلق ، وبالتالى فإن السيادة الإلهية مطلقة على هذا الوجود وهو يحيط علماً بكل جزئياته احاطة العالم المقتدر بصنعه (٦٥) ، وكل هذه المعانى تمثل ملامح رئيسية فى تفسيرهم الغائى .

ثالثاً : أدلة وجود الله عند الأشاعرة وصلتها بالغائية :

ترتبط أدلة الأشاعرة على وجود الله ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الغائية عندهم ، من حيث أنها تعكس جانباً هاماً من تصورهم لملاقة الله بالعالم ، وقد سلك الأشاعرة عدة طرق للتدليل على وجود الله ، وكل هذه الطرق تعتمد فى أساسها على استخدام فكرتى الحدوث والامكان (٦٦) ومن هنا تتضح أهمية نظريتهم فى الجوهر الفرد والأعراض ، لأن آراءهم الخاصة بهذا الموضوع جاءت مقدمة لأدلتهم على حدوث العالم وامكانه واثبات الصانع .

وأول هذه الأدلة :

دليل حدوث الأجسام : وقد اعتمد الأشاعرة بشكل كبير على هذا الدليل خاصة عند أوائلهم ، ويقوم هذا الدليل على أربع دعاوى :

(أ) اثبات الأعراض -

(ب) اثبات حدوثها -

(ج) استحالة تعري الأجسام عن الأعراض -

(د) مالا يسبق الحوادث حادث لاستحالة حوادث
لا أول لها -

ولاثبات الأعراض استدلوا على ذلك بتحريك الجسم وسكونه ، فهذه الحركة إما أن تكون لنفسه أو لعله ، وقد نفوا أن تكون لنفسه لأنه لو كان الأمر كذلك لظل الجسم متحركا أبدا (٦٧) - ويستدل الجويني على ثبوت الأعراض ، بأن المتحرك يختص بجهة مما يدل على وجود مقتضى لذلك التخصيص ، فالجوهر اذا تحرك بعد سكونه فانه يتوجه لجهة مخصوصة ، وهذا التخصيص بالثبوت الجائز يؤكد وجود مقتضى اقتضاه (٦٨) -

وإذا كان اثبات الأعراض هو الخطوة الأولى في هذا الدليل الأشعري ، فان ذلك يوضح سبب هجومهم على آراء نفاة الأعراض من المعتزلة إذ ان الأشاعرة رأوا أن هؤلاء قد سدوا على أنفسهم طريق الاستدلال على حدوث العالم (٦٩) -

الدعوى الثانية : أن الأعراض حادثة :

والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا

موجودين فى الجسم مما وهذا باطل (٧٠) ، ولا يقال ان هذه الأعراض كانت كامنة فى الجسم ثم ظهرت لاستحالة انتقال الأعراض عندهم ، كما أن الكمون يعنى اجتماع المتضادين فى المحل الواحد وهذا محال (٧١) •

الدعوى الثالثة : الأجسام لا تنفك عن الأمراض العادة :

وهو ثابت لأن الأجسام لا تغلو من الكون والحركة والسكون ••

الدعوى الرابعة : كل مالا يغلو من الحوادث وهو لا يسبقها فهو اذا حادث •

اذا فالأجسام حادثة ، فالمالم بجملته اذا حادث وما ثبت حدوثه فهو بالضرورة العقلية مفتقر لمحدث أحدثه (٧٢) • فان قال قائل لعل الجوهر غير حادث والأعراض المتعاقبة عليه هى الحادثة يرد الأشاعرة على هذا القول باستحالة حوادث لا أول لها ، اذ ان الأشياء المتعاقبة من المحال أن تكون لا متناهية ومن ثم فان المالم الموجود الآن يستحيل أن يكون قديما (٧٣) • ودليلهم على هذا أن اللحظة الحاضرة ، أو الآن قد انقضى قبلها زمان وانقضاء مالا نهاية له محال ، ومثال على ذلك قول القائل لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما ، اذ يستحيل على هذا الاقدام على اعطاء الدرهم على موجب الشرط (٧٤) •

ويستدل الفزالي على استحالة حوادث لا أول لها انطلاقاً من أنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها فإن أعداد تلك الدورات لا تغلو أن تكون اما شفعاً ، أو وتراً أو لا شفع ولا وتر أو شفع ووتر جميعاً ، والقولان الآخران واضح بطلانهما ، كما أنه لا يمكن أن يكون عدد تلك الدورات شفعاً لأن الشفع يصير وتراً بزيادة واحد ومحال أن يكون وتراً لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، اذ كيف يعوز كل من الاحتمالين زيادة واحد مع أنه لا نهاية لأعداده ، اذا القول بلا تنهاى دورات الفلك قول محال (٧٥) -

ويخلص الأشاعرة من تلك المقدمات الى أن العالم حادث مصنوع لله تعالى ، اذ ان الكتابة لا بد لها من كاتب ، والصورة لا بد لها من مصور والبناء لا بد له من بناء ، والعالم الحادث الذي هو أعجب من كل تلك المصنوعات لا بد أن يكون أحدثه صانع هو الله تعالى (٧٦) كذلك فالعالم بموجوداته المتغيرة من حال الى حال ومن صفة الى صفة يدل على حدوثه وكونه مخلوقاً لله تعالى ويشير الأشاعرة الى أن هذا الدليل مستمد من القرآن الكريم وأن التفرقة بين العالم المحدث والله القديم هي تلك الحجة التي نيه الله تعالى عليها ومن بها على ابراهيم الخليل عليه السلام (٧٧) حين قال : « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » الى قوله : « نرفع درجات من نشاء ان ربك عليم حكيم » (٧٨) -

كذلك سلك الأشاعرة طريق الاستدلال على وجود الله استنادا لفكرة الامكان : سواء كان امكان المالم بأمره أو كل جزء من أجزائه ، وقد ذهب الفزالي الى استخدام فكرة الامكان بالاضافة لاثبات الحدوث ، فبعد أن يثبت حدوث العالم بالرجوع للدعاوى الأربع يقول ان الحادث هو ما كان معدوما ثم صار موجودا اذا فوجده قبل أن وجد اما ممكن أو محال ، وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط ، اذا فهو ممكن أى يجوز أن يوجد أو لا يوجد ، فاذا وجد فهو لم يوجد لأنه واجب لذاته اذا فقد افتقر فى وجوده الى مرجح حتى يتبدل العدم بالوجود ، فمتى لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود الممكن ، وهذا المرجح هو الله تعالى (٧٩) . كما استدلل الأشاعرة على وجود الله بامكان كل جزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عندهم جائز أن يقع على وجه آخر غير ما وجد عليه اذ ان كل موجودات العالم عندهم فان أشكالها وهيئاتها واختصاصها بأعراض معينة ، كل هذه الأشياء أمور جائزة وكان من الممكن أن تكون على وجه آخر مختلف ، فيجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر ، كذلك زمان وجود تلك الموجودات هو أمر جائز ، وكان من الممكن أن تتقدم تلك الأوقات أو تتأخر ، وكان من الممكن أن تكون متحركات العالم ساكنة ، ومستديراته مربعة وكواكبه لها نظام آخر وترتيب مختلف ، وكان من

الجائز وجود الأرض فوق الماء بدلا من أن تكون تحتها
 إذ أن أى الوضعين ليس بأولى من الآخر ، وألوان الزهور
 كان يمكن أن تكون لها مرأى مختلف، فقد ذهب الأشاعرة
 أن العالم على ما هو عليه فإن العقل لا يحيل أنه كان
 جائزا أن يكون على وجه آخر مختلف تماما ، وهذا
 الجواز مستمر على أشياء العالم جميعها ، ومع هذا فقد
 تخصصت بهيئات وأوضاع وأوقات وهذا التخصيص
 يدل على مخصص مختار أراد أحد الجائزات ، إذ أنه من
 المحال ثبوت هذا الاختصاص اتفاقا من غير مقتض
 وهذا المخصص بالارادة هو الله تعالى ، فهو الذى أوقع
 تلك الأمور الجائزة على الوجه الذى اختاره يحض
 المشيئة (٨٠) . ومن الواضح أن هذا الدليل الأشعرى
 بالرغم من أنه لا يستند الى الجوهر الفرد بشكل مباشر
 كدليل الحدوث الا أنه يستند صلاحيته من نظريتهم
 الخاصة بالجواهر والأعراض فيما يتعلق بتقريرهم
 لتجانس الجواهر وبالتالي تكون الأجسام كلها متماثلة
 متجانسة ، كما أن قولهم بأنه لا اختصاص ذاتيا بين
 جوهر وعرض، يدعم أيضا ما ذهبوا اليه من أن الأجسام
 اذا يصح قبولها لغير ما حصل لها من التركيب وعلى
 ذلك يكون تميزها وتخصصها أمرا يرجع لمخصص يفعل
 بالارادة والمشيئة الحرة (٨١) كما قال فى كتابه
 العزيز : « فقال لما يريد » (٨٢) .

وقد انفرد أبو الحسن الأشعرى بدليل خاص على

وجود الله ، هو الدليل الذى سماه الأشاعرة دليل حلو
 الأعراض أو دليل النطفة ، ويقوم هذا الدليل على تأمل
 حال الانسان لذى هو فى غاية الكمال ، كيف أنه كان
 نطفة ثم صار علقه ٠٠٠ ، قبل أن يصل الى كماله وهو
 بالقطع لا يستطيع أن ينقل نفسه من حال الى حال ، لأن
 هذا لا يتسنى له وقد اكتمل نضجه فمن باب أخرى
 ألا يستطيع ذلك فى بدئه وحال ضعفه ، كما أن هذا
 الاكتمال لا يمكن أن يكون من طبيعة النطفة ، لأن
 تطوره يأتى فى غاية الكمال والموافقة والملاءمة ، فلا بد
 اذا أن يكون هذا الصنع المتقن من صانع عالم حكيم
 مدبر مختار هو الله تعالى (٨٣) .

وهكذا يتضح من خلال عرض آراء الأشاعرة على
 وجود الله ، تصورهم لملاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ،
 ذلك التصور الذى يقوم على توكيد السيادة المطلقة لله
 على العالم ، ومطلق المشيئة الالهية ، والقصد الالهى
 الموجد لكل ما فى العالم من حوادث ومتغيرات دون أى
 ضرورة أو مرجح سوى الارادة الالهية ، ومن ثم يظل
 هذا هو البعد الأهم لتفسيرهم القائى كما تكشف الأمر
 من خلال بحث أدلتهم على وجود الله .

رابعا : نقد الأشاعرة لنظرية الخلق بالفيض عند
 الفلاسفة وارتباطه بالغائية :

متد بدء انفتاح الحضارة الاسلامية على الفكر

اليوناني ظهر تأثيره واضحا عند الفلاسفة المسلمين . سواء كان هذا الفكر أرسطيا أصيلا أو أفلاطونيا أخذ على أنه أرسطي ، ويبدو هذا التأثير الأفلوطيني خاصة فيما يتعلق بنظريتهم في الخلق أو نظرية الفيض عندهم (٨٤) ، والتي تفسر كيفية صدور الموجودات عن الله ، ولكن هذا التأثير اليوناني الواضح على الفلاسفة المسلمين ، كان له رد فعل خاصة عند الأشاعرة (٨٥) - الذين رأوا في نظرية الفيض كما قال بها الفلاسفة تعارضا مع فكرة الخلق الإسلامية التي تقوم أساسا على مفهوم الخلق الحر .

وقد اعتبر البعض أن رد يحيى النحوى على حجج بوقلس على قدم العالم هو الأساس الذي قامت عليه بعد ذلك كل الردود ذات القيمة الفلسفية على حجج قدم العالم ، حتى أنهم أرجعوا ردود الغزالي في تهافتة الى رد يحيى النحوى (٨٦) ، الا أن صدى المعركة بين الغزالي والفلاسفة من خلال رده عليهم في التهافت يبقى هو الأكثر شهرة وتأثيرا (٨٧) ، وقد كان الغزالي في هذا ممثلا لوجهة النظر الأشعرية التي ناصبت آراء الفلاسفة في الخلق أشد العداء ، نظرا لأن الأشاعرة لمسوا في تلك الآراء ما يتناقض مع مفهوم القصد الإلهي للإيجاد وتصورهم عن علاقة الله بالعالم وفاعليته فيه ، ذلك التصور الذي كانوا يرونه معبرا عن الرأي الإسلامي في أنقى صورته .

ويمثل خلاف الأشاعرة مع الفلاسفة حول الخلق نقطة هامة للغاية فى الكشف عن أبعاد التفسير الفئائى لدى الأشاعرة -

(أ) مشكلة الفيض :

تقوم نظرية الفيض عند الفلاسفة المسلمين على أسس ثلاثة :

١ - تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب ، فالله تعالى هو الواجب بذاته ، وباقى الموجودات كلها هى ممكنة بذاتها واجبة بغيرها - والله واجب بذاته أى أنه هو الموجود الذى يلزم من فرض كونه غير موجود محال ، وهو لا يحتاج فى وجوده الى علة لأنه لو كان محتاجا لعلة لتناقض ذلك مع كونه واجبا بذاته بل لأصبح ممكنا بذاته واجبا بغيره وهذا محال لكونه الها ، أما الموجودات الأخرى فهى بالنظر لذاتها فهى ممكنة من حيث افتقارها لعلة فى وجودها ، فتلك الموجودات بالنظر لذواتها ممكنة لا يترجح وجودها على عدمها ، مثال ذلك أن المعلول يوجب بالعلة ، فالحرارة مثلا ممكنة بذاتها وواجبة بعلتها التى هى النار ، والله تعالى هو علة وجود العالم ، فالعالم ممكن فى ذاته لا واجب ، ولكنه واجب بغيره أى بالله تعالى وأى سلسلة من العلل لا بد أن تنتهى الى واجب الوجود بذاته (٨٨) *

٢ - الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، والله تعالى واحد
من كل الوجوه ، ومن ثم فلا يصدر عنه مباشرة
الا واحد (٨٩) •

٣ - ان تعقل الله مقارن للابداع ، فتعقل الله هو علة
الوجود على ما يعقله ، كذلك القول فى العقول
المفارقة فان تعقلها شيء يعنى ابداعها ذلك الشيء
نفسه (٩٠) •

ويصف الفلاسفة خلق العالم بأن الله تعالى الواحد
الواجب الوجود بذاته ، يعقل ذاته فيفيض عنه موجود
واحد هو العقل الأول ، الذى يتضمن وجوباً من حيث
هو واجب بالله تعالى ، وامكاناً لكونه ممكناً فى ذاته ،
وعندما يعقل العقل الأول الله يصدر عنه عقل ثان
وعندما يعقل ذاته من حيث انه واجب بغيره يصدر عنه
نفس الفلك الأول ، وعندما يعقل ذاته من حيث امكانه
يصدر عنه جسم الفلك الأول ، كذلك يصدر عن العقل
الثانى عقل ثالث وجسم الفلك الثانى ونفسه وهكذا
فى العقل الثالث والرابع الى أن يصدر العقل العاشر
أو العقل الفعال الذى يهيمن على عالم الكون والفساد
أو عالم ما تحت فلك القمر (٩١) •

والمناصر الأربعة التى تتكون منها الذوات الجزئية
القابلة للكون والفساد ، هى من مادة مشتركة .تتنوع
بتأثير أجسام الأفلاك ، ويحدث لها قبول واستعداد

للصور الجوهرية بالحركة والنمو الطبيعي أو بالتأثيرات الروحانية العليا الخاصة ، أما الصور الجوهرية التي تحصل لها فهي صادرة عن العقل الفعال والذي سموه واهب الصور (٩٢) ، وهذا الخلق الفيضي أزلي ، فالله علة قائمة في الأزل ، فما يفيض عنه أزلي أيضا عند الفلاسفة ، لأنه لا توجد علة بتمام شروطها دون وجود معلولها ، والخلق بالفيض وان كان يصور العالم موجودا ضرورة الا أن هذا لا يعنى أن الله فاعل بالطبع ، لأنه يعلم ما يصدر عنه في حين أن الفعل بالطبع يلزم فيه الجهل ، كما أن الخلق بالفيض يختلف تماما عن الخلق بالقصد للايجاد ، اذ انه اذا قصد الأول الى فعل لأجل غيره صار هذا الغير أعلى منه مرتبة ، فالمقصود أعلى من القاصد كما أن القول بالقصد الالهي للفعل يؤدي في نظر الفلاسفة الى القول بالطروء والتغير في ذات الله (٩٣) .

ويبدو واضحا أن آراء الفلاسفة في الفيض سوف تلقى أكبر قدر من الهجوم الأشعري وقد دارت ردود الأشاعرة وانتقاداتهم على أكثر من محور .

(ب) رفض الأشاعرة لقول الفلاسفة بالخلق الضروري وبالتوسط :

١- ذهب الفلاسفة الى القول بأن وجود العالم يلزم عن الله لزوما ضروريا، كما تلزم من العلل معلولاتها،

وكما أن الشمس يلزم عنها صدور الضوء ،
 وبرروا ذلك بأن الله تعالى جواد وخلو من غيره
 وهو لم يزل قادرا ، والقادر ان فعل أشرف من أن
 يترك الفعل ، فالله تعالى اذا لم يزل فاعلا والعالم
 لم يزل موجودا (٩٤) وقد صاغ الفلاسفة هذا
 القول في دليل العلة التامة ، فعندهم يستحيل وجود
 موجب بتمام شروطه دون موجب ، والله تعالى علة
 تامة في الأزل لوجود العالم ، اذ انه لو لم يكن
 كذلك منذ الأزل لكان معنى هذا طرؤ تغير على
 ذات القديم ترجح الایجاد بعدالعدم في وقت معين ،
 هذا يكون اما لأنه حدث له تعالى قصد و ارادة أو
 لأنه فعل بالطبع أو بالمرض وكل هذه المعاني تعنى
 تغيرا في ذات القديم وهو محال على واجب الوجود ،
 اذا وجود العالم ضرورى أزلى لكونه معلولا لواجب
 الوجود بذاته (٩٥) .

٣ - يبدو هذا القول مرفوضا تماما من جانب
 الأشاعرة لأنهم رأوا أن القول بأن الله علة للعالم
 يجعل من الله تعالى فاعلا بالطبع فما يصدر منه
 يلزم عنه على سبيل الضرورة ، الأمر الذى استنكره
 الأشاعرة ورأوا أنه يمثل خطرا على مفهوم
 الألوهية وفاعلية الله فى العالم ، وقد أكد الأشاعرة
 على أن علاقة الله بالعالم هى علاقة الخالق المحدث
 بالارادة المختارة فلا لزوم ولا ضرورة تعمله على

الفعل ، واذا كان الفلاسفة قد أثبتوا القدم للعالم
استنادا للزوم العلى بين الله والعالم فقد أكد
الأشاعرة أن هذه الحجة لا تلزمهم انطلاقا من
مبدئهم بأنه لا علية ولا شرطية فى خلق الله للعالم
بل خلق بارادة مختارة واييجاد على محض
المشيئة (٩٦) -

٣ - أما حجة الطرور والتغير فان الأشاعرة قد ردوا
عليها بأن الله تعالى يفعل بارادة قديمة ، فالعالم
حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى
وجد فيه ، وأرادت أن يستمر العدم الى الغاية
التي استمر عليها ، فالوجود لم يكن مرادا قبل
ذلك ، بل ان الله اختار أن يحدثه فى وقت معين
وأراد ذلك بارادة قديمة (٩٧) - وقد نقده ابن
رشد قول الأشاعرة بأن القصد للاحداث يكون
بارادة قديمة ، ذاكرا أن قولهم هذا يعنى أن
الحادث كان معدوما دهرًا لا نهاية له ، ومن ثم فان
الارادة لا تتعلق بايجاده الا بعد انقضاء دهر
لا نهاية له ويشير الى أن تلك النتيجة لا تتفق مع
قول الأشاعرة بأن مالا نهاية له لا ينقضى (٩٨) -
كما أن تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى
الفاعل المرید غير جائز ، وأيضاً فان الارادة التي
تتقدم المراد وتتعلم به بوقت مخصوص لا بد أن
يحدث فيها وقت أيجاد المراد عزم على الایجاد لم
يكن قبل ذلك الوقت موجودا ، اذ لا مخلص.

للأشعرية في رأى ابن رشد • فيما ذهبوا اليه من القول بحدوث العالم بعد العدم ، حتى وان سلم بإرادة قديمة كما قالوا ، اذ ان هذا لا يحل اشكال طرؤ التغيير على ذات القديم ، فكما يقول ابن رشد ، ان حالة الفاعل من المفعول المحدث ليست بالتاكيد هي عين حالته منه في وقت عدم الفعل (٩٩) •

وكان الغزالي قد سبق أن تنبه الى أن مثل هذه الاعتراضات قد تثار حول القول بأن الله يحدث الحوادث بإرادة قديمة ، ويرى الغزالي أن مثل تلك الاعتراضات القائمة على أن الإرادة تعنى حدوث قصد ومن ثم تغير في حال المرید انما هو أمر يرجع لتمثيل إرادة الله بإرادة البشر (١٠٠) •

٤ - ويواصل الأشاعرة ردهم على دليل العلة التامة ، فيشير الايجي الى أن كون الله في أزله مستجمعا لشرائط الفاعلية لا يعنى لزوما أن يفعل ، لأنه تعالى فاعل مختار له أن يؤخر الفعل الى أن يشاء (١٠١) • أما الطومى فيذهب الى أن المؤثر في الأزل ليس مستجمعا لجميع شرائط الفعل ، لأن من شروط هذا تعلق القدرة بالايجاد تعلقا مخصوصا وهذا التعلق لم يحصل في الأزل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله تعالى (١٠٢) • أما الرازى فقد وجه نقدا قويا لما اعترض به الفلاسفة على القول بأن الخلق

بالاحداث من عدم يعنى طرور وتغيرا على الفاعل ،
 اذ ان الرازى يذكر أن الفلاسفة متفقون معهم على
 أن جميع الموجودات هى بخلق الله تعالى ، واذا
 فيجب على قول الفلاسفة ألا يكون هناك أى تغير أو
 تبدل فى موجودات العالم وتكون جميع الموجودات
 دائمة الوجود ، فهذا قول يلزم عن آراء الفلاسفة ،
 ولم يقولوا به ، فالزامهم للأشاعرة بالطرور
 والتغير فى حال الفاعل الذى يحدث من عدم ،
 يلزمهم هم أيضا (١٠٣) .

٥ - كان لابد أن يتبع هذا الاختلاف بين كل من وجهة
 النظر الأشعرية والفلسفية فى خلق العالم اختلاف
 أيضا لمفهوم كل منهما فى الارادة الالهية ، وقد
 ذهب الفلاسفة الى رفض الحدوث الزمانى للعالم ،
 مستنديين الى أن الأوقات متساوية فى صلاحيتها
 وليس محالا أن يكون التقدم أو التأخر مرادا ،
 اذا قيل باختصاص وقت معين للايجاد ومن ثم فان
 الارادة بمعنى القصد للايجاد تعنى اختيارا بلا
 مرجح وجواز الترجيح بلا مرجح يؤدى الى تجويز
 الاتفاق فى رأى الفلاسفة (١٠٤) ، اما الأشاعرة
 فان لهم وجهة نظرهم فى مقابل تلك الآراء ، اذ ان
 العالم بتوقيت خلقه وبالهئية التى وجد عليها ،
 هو ممكن وكان يجوز أن يوجد فى وقت آخر وعلى
 هيئة أخرى ، والاختيار الالهى وقع لأحد الممكنات

مع تساوى صلاحية الوضعين (١٠٥) • ويستطرد
الأشاعرة مؤكدين أن التخصيص بوجه من الوجوه
الجائزة انما يقع بالارادة التى هى صفة من
شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، ولولا أن الارادة
هى الصفة التى تخصص بين المتساويات لجاز
الاكتفاء بالقدرة التى شأنها الایجاد الجائز فى كل
الأوقات على السواء ، فالقادر المختار يمكنه ترجيح
أحد الممثلين على الآخر من غير مرجح سوى محض
المشيئة (١٠٦) •

ويبدو هذا المفهوم الأشعري للارادة الالهية
مختلفا تماما عن المفهوم الفلسفى لها ، اذ انه عند
الفلاسفة الله تعالى فاعل بارادة لا كارادة الاختيار
للفعل أو الترك كما هو الحال فى ارادتنا وقصدنا ،
اذ انهم يرون أن المريد بالقصد والاختيار انما
ينقصه مراده والله عندهم يتمالى عن هذا ،
والفاعل المختار يحتاج فى فعله الى قصد وارادة
وحركة ، أما الله تعالى ففاعليته بعلمه ، وما علمه
فهو قدرة وارادة ، وهم يؤكدون أن الفرق بين
المريد وغير المريد لا يرتبط بكون المريد قادرا أن
يفعل أو لا يفعل وغير المريد لا يمكنه ذلك ، بل
المريد عندهم هو الذى يكون عالما بصدور الفعل
غير المنافى عنه ، أما غير المريد من وجهة نظرهم
فهو من لا يعلم بما يصدر عنه ، والله عالم بصدور

الكل عنه ورضاه هو ارادته ، ومن ثم فلا يقال انه فاعل بالطبع ، اذا فعند الفلاسفة الفعل الالهى ليس قصدا كما أنه ليس طبعاً (١٠٧) . واذا كان الفلاسفة قد استندوا الى قولهم بأن الله لم يزل عالماً لكى يردوا الاتهام الذى وجه اليهم بأن آراءهم تمنى القول بأن الله فاعل بالطبع ، فقد ذهب الشهرستاني الى الربط بين العلم الالهى والارادة للرد على الاتهام الموجه للأشاعرة بأن آراءهم فى الاختيار لمحض المشيئة بين الجائزات المتساويات يؤدى الى القول بالاتفاق فيقول : « لما علم البارئ وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه أراد وجوده فى ذلك الوقت ، فالعلم عام التعلق على معنى أنه علم وجود العالم ، وعلم جواز وجوده على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلى ، والارادة عامة التعلق بمعنى انها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخص به والمرادات تتناهى ، والارادة لا تخصص بالوجود الا حقيقة ما علم وجوده والقدرة لا توقع الا ما أراد وقوعه » (١٠٨) .

٦ - اذا كان الفلاسفة قد أرجعوا القول بأن العالم لم يزل موجوداً الى فكرتهم فى الجود الالهى ، فإن الأشاعرة يؤكدون انهم لا يأخذون بتلك الحجة ، من حيث انهم رفضوا الربط بين فاعلية الله وفكرة الصلاح كمقتضى لترجيح الفعل الالهى ، فلا أولوية

ولا ترجيح سوى لمحض المشيئة عندهم ، له أن يفعل أو لا يفعل من غير أن يكون المفعول أو المتروك نفسه حسنا ولا قبيحا ، فلا يفيدته تعالى بالفعل كمالا ولا بالترك نقصانا (١٠٩) ، كما يشير الشهرستاني الى أن استحالة الایجاد الأزلى ترجع الى تناقض مفهوم الفاعلية مع القول بأزلية المفعول ، فالفعل هو ما له أول ، وعلى هذا يمتنع كون العالم أزليا ، دون أن يعنى ذلك كون الله غير جوادا ، فالمستحيل غير مقدور فى ذاته (١١٠) .

كذلك فالأشاعرة يرفضون مبدأ أن الله تعالى يجب أن يكون جوادا ، اذ ان الله كماله بذاته لا بغيره ، وایجاد العالم لا يزيده كمالا ، والمقل يشهد بأن الموجود الذى لو لم يفعل لكان ناقصا فليس بكامل بالذات بل هو ناقص مستكمل بغيره ، وهذا لا يليق بصفة واجب الوجود بذاته (١١١) .

ويشير الطوسى الى أن تقرير الجود والاحسان مع الاختيار هو أبلغ من القول بأن الجود من مقتضى الضرورة ، أو أن وجوب الفعل شرط لتقرير الجود الالهى (١١٢) .

٧ - ويبقى أهم اعتراضات الأشاعرة على قول الفلاسفة بأن وجود العالم يلزم عن وجود الله لزوما ضروريا أزليا ، اذ ان مثل هذا القول فى رأى الأشاعرة يتنافى مع كون الله فاعلا للعالم ، مؤكدين على أن

ما ذهب اليه الفلاسفة بأن وجود العالم لا يتصور
 بغير وجود الله تعالى لا يحمل معنى الفاعلية
 ولا يكفي لتقرير كون الله صانعا للعالم وخالقا
 له ، اذ ان الفاعلية من مقتضياتها الارادة
 والاختيار لايجاد الفعل أو تركه ، ويرى الأشاعرة
 أن الفلاسفة عندما يقولون ان الله عندهم هو
 فاعل العالم فان هذا القول ليس الا قولا
 مجازا (١١٣) • فمن المحال القول بأن هناك
 صانعا لم يزل ، لأن مفهوم الصنع يتنافى مع القول
 بأزليته ، واذا استحال وجود الشيء لنفسه ولذاته
 لم يكن مقدورا ، واذا استحال لمعنى أخسر كان
 جائزا في ذاته فاذا زال المانع تحقق الجواز فصار
 مقدورا ، أما القول بالصنع الأزلي فمحال لاستحالة
 أولية الأزل ، واثبات أولية الصنع (١١٤) •

كما يشير الشهرستاني الى أن القول باللزوم
 الضروري بين وجود العالم ووجود الله ، لا يحمل
 أى معنى لكونه تعالى فاعلا للعالم ، بل ان تلك
 العلاقة العلية التى ذهب اليها الفلاسفة تجعل كلا
 من الله والعالم محتاجا فى وجوده وتقومه للآخر
 بنفس الدرجة ، والله تعالى يتقدس عن جميع وجوه
 المناسبات والتعلق بل هو تعالى واجب الوجود
 بذاته (١١٥) •

٨ - رأى الغزالي فى قول الفلاسفة بأن العالم المتكثر

لا يصدر عن الله الواحد الا بالمتوسطات هو قول
يشكل خطورة على مفهوم فاعلية الله فى العالم بل
وعلى مفهوم التآليه ذاته ، هذا بالاضافة الى فساد
القول نفسه من وجهين :

(١) ان امكان الوجود لو اعتبر معنى زائدا على
الذات فى المعلوم الأول يكون اعتبار وجوب الوجود
كذلك تكثر فى المبدأ الأول ولا يبقى أى طريق بعد
ذلك للقول بالوحدانية اذا نظر الى معنى الكثرة من
تلك الزاوية .

(ب) ان ادعاءهم الكثرة فى المعلوم الأول على
أساس تعقله مبدأه وتعلقه لذاته هو قول باطل والا كان
المبدأ الأول متكثرا بتعقله لذاته ولغيره (١٦) ويشير
الغزالي الى أن رأى الفلسفة حول هذه النقطة يقلل من
الفاعلية الالهية فى العالم بل يحصرها فى نطاق
محدود . فانه وفقا لرأيهم لا يكون قد صدر عن الله
تعالى سوى موجود واحد (١١٧) .

وقد عبر الغزالي عن رفضه التام لتصوير الفلاسفة
لعملية الخلق فقال : « انتهى منهم التعمق فى التعظيم
الى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من
حال الميت الذى لا خبر له مما يجرى فى العالم الا أنه
فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط » (١١٨) . وبعبارات
شبيهة بتلك التى قالها الغزالي ، عبر الطوسى أيضا عن

اعتراضه على التصور الفلسفى لصدور العالم عن الله ، اذ يقول عن آرائهم :

« هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا بالاختيار ولا بغير الاختيار بل لجزء واحد فقط منه ، أما بالنسبة الى سائر أجزائه غير المتناهية ، فهو سبب بعيد لا يصل اليها أثره ، فانظر كيف يعزلون مالك الملك عن التصرف فى ملكه وملكوته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا » (١٩١) ويشير الغزالي الى أنه لا مانع من جهة الشرع فى القول بصدور العالم المتكثر عن الله الواحد بالفعل المباشر ، كما أنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد ويخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد (١٢٠) .

(ج) رد الأشاعرة على قول الفلاسفة بقدم الزمان ومفهومهم للحدوث والامكان :

١ - ذهب الفلاسفة الى القول بأن الله لا يتقدم العالم تقدما زمانيا ، فالزمان عندهم قديم ودليلهم على ذلك أن الله لو كان متقدما على العالم تقدما زمانيا للزم قبل الوجود عدم سابق عليه وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ، فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو قول متناقض فى رأيهم ، فالزمان اذا قديم وبما انه مقدار الحركة فالحركة قديمة

والمتحرك قديم (١٢١) - كما أن الاقتدار الالهي
على دورات زمانية لا نهاية لها يحيل أن يكون
الزمان متناهيا (١٢٢) -

ويتصدى الغزالي للرد على قولهم يقدم الزمان
مؤكدًا أن الزمان حادث مخلوق ، والقول (كان
الله ولا عالم) يعنى وجود ذات الله تعالى وعدم
ذات العالم دون تقدير شيء ثالث وهمى ، فتقدم
الله على العالم يعنى انفراده بالوجود فى
الأزل (١٢٣) - أما القول بتقدير الامكانات لدورات
زمانية لا متناهية فهو لا يدل على تنهى الزمان ،
اذ ان الامكانات المكانية المقدورة لا متناهية أيضا
وهذا لا يعنى اطلاقا لا تنهى المكان ، فاقتدار الله
على كل ممكن لا يعنى ضرورة ايجاد كل الممكنات ،
اذ ان العالم بكل محتواه وأشكاله وأوقاته كان
مقدورا أن يوجد على وجوه أخرى ، فلا ضرورة
هناك والاقتدار الالهي كما يقول الغزالي انما معناه
أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا
لو أراد (١٢٤) -

٢ - اذا كانت فكرة الامكان كما اتضح قد لعبت دورا
هاما عند الأشاعرة فيما يتعلق برأيهم فى الخلق ،
واذا كان الفلاسفة الفيضيون قد استخدموا فكرة
الممكن والواجب أيضا فى نظريتهم فى الخلق
القديم ، فان لكل من الفريقين مفهوما مختلفا عن

الامكان والممكن ، فالفلاسفة عندهم أن الممكن هو الذى متى فرض موجودا أو غير موجود لم يعرض عنه محال ، الا أن الامكان الحقيقى هو الكائن فى حال العدم ، أما كل ما يوجد فوجوده ضرورى وان قيل له ممكن فباشتراك الاسم ، فالممكن بذاته متى حصل فهو واجب الوجود بغيره (١٢٥) ، وقد اعتمد الفلاسفة على آرائهم فى الامكان لاثبات أزلية العالم ، فالعالم ممكن ، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا فى أى وقت والا لما وجد اطلاقا ، فهذا الامكان الذى للعالم هو اذا أزل ، وعلى هذا ذهبوا الى أن الممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل أى أن العالم أزل (١٢٦) ، فامكان العالم عند الفلاسفة لا يعنى حدوثه من عدم بل يعنى أنه موجود بغيره ، ووجود الشيء بالشيء لا ينافى كونه دائم الوجود (١٢٧) • ويرفض الأشاعرة هذا المعنى للامكان ، مشيرين الى تناقض الجمع بين معنى الممكن وأن يكون واجبا أو ضروريا بأى شكل ، ويرون أنه من التناقض أن يقال ان ما يجوز وجوده يجب وجوده بالغير ، فالجائز انما يحتاج الى واجب الوجود بذاته فى وجوده لافى وجوبه فيكون وجوده بايجاد الغير (١٢٨) •

ومعنى كون الشيء ممكنا عند الأشاعرة كونه مسبوqa بالعدم ، فالممكن هو ما يجوز أن يوجد أو

لا يوجد وهذا المعنى يستدعى كونه مسبقاً
 بالعدم ، والا لم يكن ممكناً بل واجباً ، إذ أن
 الممكن في حال وجوده لا يكون له الوجود لأن ذلك
 يجب له بذاته ، بل لقد اقتصر في وجوده الى
 مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم ،
 فالممكن اذا مسبق بموجده اذ لولاه ما وجد ، كما
 أنه مسبق بعدم ذاته (١٢٩) - والممكن عندهم
 لا يستحق أن يكون وجوده مع واجب الوجود
 بذاته ، فلا يجوز أن يكون وجودهما معاً زمانياً
 لأن واجب الوجود بذاته لا تكون رتبته كرتبة
 الممكن ، والله تعالى واجب الوجود بذاته ولم يكن
 معه شيء (١٣٠) - ويؤكد الأشاعرة أن أزلية
 الامكان لا تعني امكان الأزلية ، وكون وجود العالم
 ممكناً أزلاً لا يعنى أن وجوده أزلي ، إذ ان الحادث
 لو كان لا بداية لامكان حدوثه فلا يعنى هذا صحة
 كونه أزلياً (١٣١) بل ان العالم الممكن لا يكون
 ترجيح وجوده على عدمه مع تساويهما في الجواز ،
 الا بالارادة الالهية المختارة ولمحض المشيئة دون أى
 وجوب أو ضرورة من وجهة النظر الأشعرية (١٣٢)
 والحق أن فكرة الفلاسفة في أن الممكن بذاته واجب
 بغيره تبدو متناقضة مما حمل ابن رشد الى نقدها
 والقول بأنها رأى متهافت للغاية كما أنه رأى فيها
 اقتراباً من فكرة التجويز الأشعرى بكل ما تمثله
 من خطر على القول بالضرورة (١٣٣) -

٣ - استدلل الفلاسفة على قدم المادة من خلال رأيهم الخاص فى معنى الحدوث ، اذ ان الحادث عندهم لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل أى المادة ، اذ ان امكان الحدوث ليس جوهرًا لا فى موضوع بل هو معنى لموضوع وعارض لموضوع (١٣٤) . يقول ابن سينا « ويسمى امكان الوجود قوة الوجود ، وحامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك ، فاذا كل حادث فقد تقدمته مادة » (١٣٥) وعلى هذا يذهب الفلاسفة الى أن العالم حادث بالذات لا حادث حدوثا زمانيا ، فكونه حادثا لا يعنى كونه مسبقا بالعدم بل يعنى أنه معلول لعلّة أوجبتّه (١٣٦) .

وقد وجه الأشاعرة نقدهم لهذا القول مشيرين الى أن الامكان انما هو مقولة عقلية تعنى أن الشيء الممكن لا يستحيل وجوده أو عدمه وهذا المعنى لا يستدعى موضوعا يتقوم به اذ ليس الامكان أمرا وجوديا (١٣٧) . فلو كان كل حادث محتاجا الى سبق الامكان وكل امكان محتاجا الى مادة وكل مادة الى زمان لتسلسل القول ولما حصل وجود الحادث أصلا بل لا بد من نقطة ينتهى اليها فيكون الحادث مبديا لا من مادة ولا يستدعى امكانه مادة ولا زمانا (١٣٨) . فمعنى الحدوث عند الأشاعرة

يستدعى أن يكون الحادث مسبوقا بالعدم لأن
الحادث لا يعنى الا ما كان معدوما ثم صار موجودا ،
وجوده قبل أن يصير موجودا بالفعل هو أمر
ممكن لا محال والا لامتنع أن يوجد (١٣٩) .

وقد رأى الفلاسفة أن قولهم بأزلية العالم يؤكد
على الفاعلية الالهية فى العالم ، اذ انه لا تأثير للفاعل
فى المدم ، فالمفعول متعلق بالفاعل من حيث انه
موجود ، فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة
دائمة ، واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعـل
وأدوم تأثيرا (١٤٠) .

ويشير ابن رشد الى أن جوهر العالم هو الحركة
والوحدانية الكائنة فى تركيب أجزائه ، والله هو معطى
الحركة وهو الذى يحفظ للعالم وحدانية تركيبه ، وهذا
هو فى رأيه المعنى الحقيقي للاحداث الدائم ، فـالعالم
له فاعل لم يزل فاعلا ، ولم يزل مخرجا من العدم الى
الوجود (١٤١) .

أما الغزالي فيؤكد — ممثلا فى هذا التأكيد لوجهة
النظر الأشعرية — على أن الفعل انما يتعلق بالفاعل من
حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث
كونه موجودا فقط ، بل يتعلق به من حيث انه اخراج
من العدم الى الوجود ، أما نفى سبق العدم للحادث
فلا يجعل له تعلقا بالفاعل على أى معنى يقبل ، ومن ثم

فإن مثل هذا القول ينفى كون العالم فعلا لله تعالى (١٤٢) •

وهكذا يتضح أن الأشاعرة قد رفضوا تماما القول بأن شيئا ما له وجود أزلى سوى الله تعالى ، حرصا منهم على مفهوم الخلق الحر، واثبات المشيئة الالهية المختارة ، والقصد الالهى لايجاد العالم من عدم محض ، وقد حاول ابن رشد أن يقرب بين كل من وجهتى النظر الأشعرية والفلسفية حول قدم العالم أو حدوثه ، فهو يرى أن كلا من الفلاسفة والأشاعرة قد اتفقوا على تقسيم الموجود الى ثلاثة أقسام :

١ - موجود قديم لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهو الله تعالى وقد اتفق كل من الطرفين على تسميته قديما •

٢ - المتغيرات المتعاقبة كتكوينات المواد والحيوان وقد اتفق الطرفان على تسميتها حوادث وعلى أنها من فاعل وفى مادة (١٤٣) •

٣ - أما القسم الثالث وهو ما اختلفوا فيه ، فهو العالم بأسره ويشير ابن رشد الى أن الطرفين اتفقا على أنه لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان وإن كان الفلاسفة سموه قديما والأشاعرة سموه محدثا •

ويذكر ابن رشد رأيه فى ذلك مشيرا الى أن العالم

ليس قديما حقيقيا لأن القديم لا تلزم له علة كما أنه ليس محدثا حقيقيا لأن المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة ، ويذهب ابن رشد الى القول بأن الشرع يميل الى تقرير أن العالم بصورته محدث ، بينما الوجود والزمان ممتدان من الطرفين ، كما انه لا يوجد نص شرعى فى رأيه يثبت أن الله كان موجودا مع المدم المحض (١٤٤) مستدلا على ذلك بقوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (١٤٥) وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » (١٤٦) .

ولكن اذا كان ابن رشد قد أشار الى أن الخلاف بين الفلاسفة والأشاعرة حول الحدوث والقدم ليس الا خلافا لفظيا على التسمية ، فانه قد ذهب الى هذا القول لكى يخفف من الاتهام العنيف الذى وجهوه للقائلين بقدم العالم متهمين لهم بنفى الصانع وبالكفر ، ولكن الحق أن التقارب الذى ذهب ابن رشد الى القول به هو الذى يمد لفظيا ظاهريا ، فان كان الفريقان قد قالا بأن العالم لم يكن من شئ ، فان الفلاسفة كانوا يعنون انه أزلى بينما عنى الأشاعرة انه وجد من عدم محض ، واذا كانا قد قالا بأن العالم غير مسبوق بزمان ، فقد كان ما يعنيه الفلاسفة هو أن الزمان قديم لا متناه أما الأشاعرة فكانوا يعنون أن الزمان ليس الا مقدار الحركة وهو حادث مخلوق مع حدوث المتحرك .

والفارق يبدو كبيراً بين فكرة الفلاسفة في الخلق والتي عبر عنها الفارابي حين قال : « الإبداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع فهو علة وجود الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدوماً » (١٤٧) . فرق بين هذا المعنى وبين المفهوم الأشعري للخلق الإلهي والذي يقوم أساساً على أن الخلق هو أحداث من عدم محض ، وبالقصد إلى الإيجاد والتكوين ، بإرادة مختارة تقدر على الفعل والترك ، ولحض المشيئة ، وكما أن بدء الخليقة ولحظة الإيجاد الأولى هو عندهم بأحداث إلهي مختار فإن جميع ما في العالم بعد ذلك هو كذلك مخلوق خلقاً حادثاً متجدداً في كل لحظة ، وبالقصد الإلهي والاختيار المطلق لله تعالى بلا ضرورة أو واسطة ، بل بالأمر الإلهي مباشرة كقوله تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (١٤٨) وهذا المفهوم الأشعري للخلق يمثل عنصراً هاماً في تفسيرهم الفائي الذي يتضح من خلال تلك الآراء أنه يقوم على أساس من إثبات القصد الإلهي للفعل ، والمشيئة الإلهية المطلقة الاختيار .

● هوامش ومراجع الفصل الأول

(١) الخلق هو الإيجاد وقد يكون من مواد منصوبة ، وصورة وأشكال معينة كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد إيجاد من غير نظر إلى وجه الاستفادة ، أما الخلق الذي هو إيجاد الشيء من لا شيء فيطلق عليه الإبداع (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ١ ص ٥٤١ ، التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ - ٢٢٧) .

(٢) الإبداع خلق مطلق ، وهو صفة قد لأنه موجب وميق ابتداء مساو لإيجاده بإرادته ولو لم يرد قضاء العالم لبطل وجوده وهو ما يعرف بالإبداع الدائم (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ١ ، ص ٣١ ، ٣٢ ، ٢٤٢ ، ٥٤١) ويشير التهانوي إلى أن مفهوم الإبداع عند الفلاسفة هو الإيجاد غير المسبوق بمعنى ، ويقابله الصنع الذي هو إيجاد مسبوق بمعنى ، وبهذا لا يتعارض عندهم القول بإبداع الله العالم مع قولهم بقدوم المادة . (التهانوي اصطلاحات الفنون ج ١ - ص ١٩٣) .

(٣) الجويني - المقيتة النظامية ، تحقيق د. أحمد سحازي السقا ، ص ١٦ ، الأسفراييني - التفسير في الدين ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، ص ٩٣ ، الأمشي - غاية المراد - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ص ٢٤٧ ، أبو البركات البغدادي - المختبر في الحكمة ج ٢ ص ٢٨ ، ابن تيمية - درة تبارض العقل والنقل ج ١ تحقيق محمد رشاد سالم ص ١٢٥ ، الباقلاني - الانصاف - تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، ص ٣٦ ، ٢٧ ، الجويني الشامل ، تحقيق د. علي سامي النشار وآخرين ، ص ١٣٦ ، البغدادي - الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٢ ، الطوسي ، الشيخية ، تحقيق د. رضا سجادة ، ص ٧٥ .

(٤) الأبيج - المؤلف يفرح السيد الشريف ، ص ٨١ .

(٥) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ٨٣ .

(٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٣٢ .

- (٧) الجويني - الشامل ص ١٢٤ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٢٣ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام في علم الكلام ، تحقيق : الفروجيوم ص ١٥١ .
- (٨) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٢٢ ، ١٢٣ .
- (٩) الرازي - معالم اصول الدين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ٣٦ .
- (١٠) الايجي - المواقف - ص ١٠٣ .
- (١١) الباقلاني - التمهيد ، تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارثي ، ص ١٥ .
- الباقلاني - الاضاف - ص ٢٥ ، الجويني - الشامل - ص ١٢٧ .
- (١٢) الجويني - الشامل - ص ١٢٤ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم الكلام - ص ١٥١ ، الايجي - المواقف - ص ١٧ .
- (١٣) الباقلاني - الاضاف - ص ٢٦ .
- (١٤) سورة الاعام - ١٩ .
- (١٥) الباقلاني - التمهيد - ص ١٥ ، ١٦ .
- (١٦) الرازي - مجمل افكار المتكلمين والمتأخرين - ص ٧٨ ، الايجي - المواقف ص ١٠٣ .
- (١٧) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٢٥٥ ، البغدادي - اصول الدين ج ١ - ص ٧١ ، الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٥١ .
- (١٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٥٤ ، ١٥٥ .
- (١٩) الجويني - الشامل - ص ١٢٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ - ص ٨٣ ، الايجي المواقف - ص ١٠٥ ، الرازي - معالم اصول الدين - ص ٧٩ .
- (٢٠) الجويني - الشامل - ص ١٢٣ ، الرازي - معالم اصول الدين - ص ٨٠ ، الايجي المواقف - ص ١٠٦ .
- (٢١) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٥٢ ، الرازي - معالم اصول الدين - ص ٢٧ ، الرازي - المحصل - ص ٧٩ ، الايجي - المواقف - ص ١٠٣ .

- (٢٢) الأيجي - المواقف - ص ١٠٣ .
- (٢٣) الجويني - الشامل - ص ١٣٢ ، الأيجي - المواقف - ص ١٠٧ .
- (٢٤) الرازي - للحصول - ص ٨٢ .
- (٢٥) الأيجي - المواقف - ص ١٠٧ .
- (٢٦) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٨٢ .
- (٢٧) الشهرستاني - نهاية الأقطاب - ص ١٦٣ : ١٦٩ ، النظر أيضا :
د- علي سامي النشار ملحق (ج ٢) مع فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار -
ص ١٧٢ ، ١٧٣ .
- (٢٨) د- البير نصري نادر - فلسفة المعتزلة ج ٢ - ص ١٣٢ ، د- يحيى
هويدى - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - ص ١٤٧ - ١٦٠ ،
د- زهدى جابر الله - المعتزلة - ص ٥٨ ، ٥٩ .
- (٢٩) د- البير نصري نادر - فلسفة المعتزلة - ج ٢ - ص ١٣٠ ، ١٣١ ،
١٣٧ .
- (٣٠) د- يحيى هويدى ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية -
ص ١٥٤ ، ١٥٦ .
- (٣١) للمرجع السابق - ص ١٦٠ .
- (٣٢) د- البير نصري نادر - فلسفة المعتزلة ج ٢ - ص ١٣٦ .
- (٣٣) د- يحيى هويدى ، دراسات في علم الكلام ص ١٥٧ ، ١٥٩ .
- (٣٤) د- أحمد محمود صبحي - في علم الكلام - ج ١ ، ص ٢٨٢ .
- (٣) يشير د- أحمد محمود صبحي الى أن المقصود بالثبوت هو الاستناد
نادر محمولا لموضوع أى اثبات محمولا لموضوع (د- أحمد محمود صبحي -
لكلام ج ١ ، ص ٢٨٤) .
- د- أحمد محمود صبحي - في علم الكلام - ج ١ ، ص ٢٨٤ .
- (١) الجويني - الشامل - ص ١٣٤ .

- (٣٨) سورة مريم آية (٩) .
- (٣٩) سورة الحج آية (١) .
- (٤٠) سورة القدر آية (١١) .
- (٤١) د. أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام - ج ١ - ص ٢٩١ .
- (٤٢) الأبي - المواقف - ص ٨١ ، ٨٢ .
- (٤٣) د. أحمد محمود صبحي - في علم الكلام ج ١ - ص ٢٩٢ : ٢٩٥ .
- (٤٤) الشهريستاني - نهاية الأقدام - ص ١٦٢ .
- (٤٥) الأبي - المواقف - ص ١٠٥ ، الشهريستاني - نهاية الأقدام - ص ١٥٣ .
- (٤٦) الأبي - المواقف - ص ١٠٧ ، الرازي - المحصل - ص ٨٢ .
- (٤٧) الشلعة رقم (٥) لديمقريطس في نشرة ديلز - شذرات السابقين على سقراط .
- (انظر : د. عبد الرحمن بدوي - مذاهب الاسلاميين - ج ١ - ص ١٨٤) .
- (٤٨) د. عبد الرحمن بدوي - مذاهب الاسلاميين ج ١ - ص ١٨٢ .
- (٤٩) الأب جورج قنواني - لويس چارديه - الفلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، ج ١ - ترجمة د. صبحي الصالح ، ص ١١١ ، د. ماجد فخري ، مختصر الفلسفة الغربية ص ٩٧ .
- (٥٠) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٧ ، الباقلاني - التمهيد ص ١٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، الجويني - الضمان - ص ١٤٣ ، الأمدى - اللين - تحقيق د. حسن محمود الشافعي ص ١١٠ ، ابن ميمون - دلالة الماترين تحقيق د. حسني آغاى - ص ١٩٦ ، ١٩٧ .
- (٥١) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٧ ، ابن ميمون - دلالة الماترين - ص ١٩٧ ، الجويني الضمان - ص ١٤٣ ، الأمدى - اللين - ص ١١٠ .

(٥٢) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ٢٠٠.

(٥٣) الأمدى - المين - ص ١١٠ .

(٥٤) الباقلاني - التمهيد - ص ١٧ .

(٥٥) الجويني - الشامل - ص ١٤٥ .

(٥٦) الشهرستاني - نهاية الأعلام - ص ٥١١ .

(٥٧) الجويني - الشامل - ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٥٨) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٥٩) الأشمري - مقالات الإسلاميين - تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٤٦ ، الباقلاني - الإصناف - ص ٢٧ ، البغدادي أصول الدين ج ١ - ص ٥١ البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٢٥٤ ، الجويني - الشامل - ص ١٦٠ .
ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، انظر أيضاً : د. بينيس - ملحق
الذرة عند المسلمين ، ترجمة وتقديم د. محمد عبد الهادي أبو ريعة - ص ٢٢ .

(٦٠) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٦١) الجويني - الشامل - ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، البغدادي ، أصول الدين
ج ١ - ص ٥٢ ، ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٧ ، ٢٠٦ .

(٦٢) الجويني - الشامل - ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، البغدادي ، أصول الدين
ج ١ - ص ٥٢ ، ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٧ ، ٢٠٦ .

(٦٣) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ٢٠٦ .

(٦٤) د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ -
ص ٤٧٦ ، د. يحيى هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية -
ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، د. محمد عبد الهادي أبو ريعة - مقدمة ملحق الذرة عند
المسلمين .

(٦٥)

OT'eary, Arabic thought and its place in history — p. 216.
Dr. Mafid Fakhr, History of Islamic Philosophy, p. 210.
Macdonald-Development of Muslim theology, p. 203.

- (٦٦) الرازي... مجمل أفكار المتكلمين وللتأخرين... ص ٢٦٤، الرازي -
جمال أصول الدين - ص ٢٨، الأيجي - المواقف - ص ٤٦٥ .
- (٦٧) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٨، التمهيد - ص ١٨ : ٢٦ .
- (٦٨) الجويني - الارشاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، ص ١٨
- (٦٩) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ٣٧ .
- (٧٠) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٢، الجويني - المعامل - ص ١٦٦ .
- (٧١) الجويني - الارشاد - ص ٢١، الاسفراييني - التبصير في الدين -
ص ٩٢ .
- (٧٢) الباقلاني - التمهيد ص ٢٢، الباقلاني - الانصاف - ص ٢٨، الجويني -
الارشاد، ص ١٨ - البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ٥٦، الغزالي - قواعد
المقائد (اجزاء علوم الدين ج ١) مقدمة د. بدوي طيانة - ص ١٠٥، ابن رشد -
مناهج الأدلة، ضمن مجموعة تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران - ص ٤٦ .
- (٧٣) ابن قيمون - دلائل الخائرين - ص ٢١٤ .
- (٧٤) الجويني - المعامل - ص ٤١٥ : ٤١٨، التمهيد - ص ١٧٤، الجويني -
ص ٢٧، ويشير د. عبد الرحمن بدوي الى أن الجويني له فضل السبق في صياغة
هذا الدليل (د. عبد الرحمن بدوي - مذاهب الاسلاميين ج ١ - ص ١٧٤،
٧١٦) .
- (٧٥) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٤، الغزالي - قواعد المقائد
لاحياء علوم الدين ج ١ - ص ١٠٥ .
- (٧٦) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٣، الباقلاني - الانصاف - ص ٤٤،
٤٥ .
- (٧٧) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٩٢، الباقلاني - الانصاف -
ص ٤٣، الأيجي - المواقف - ص ٤٦٦ .
- (٧٨) سورة الانعام، ٧٥ : ٨٢ .
- (٧٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠ .

(٨٠) الباقلائي - الانصاف - ص ٢٩ ، ٤٥ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٨ ،
الجويني - العقيدة النقاوية - ص ١٦ ، البغدادي - اصول الدين ج ١ - ص ٦٨ ،
الأمدي - غاية المرام - ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، الايجي - للمواقف ، ص ٤٦٦ ،
ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٨١) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٣ ، ٢٤ ، الاستغرابيني - التبعصير في
الدين - ص ٩٣ - الرازي - المحصل - ص ٢١٦ ، الرازي - معالم اصول
الدين - ص ٣٦ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٣ ، ١٤ .

(٨٢) سورة هود - ١٠٧ .

(٨٣) الأشعري - الملح - تطبيق د - حودة فراية ص ١٧ ، الأشعري -
رسالة أهل الفخر - تطبيق د - محمد السيد الجليند ص ٣٤ ، ٣٥ ، الباقلائي -
الانصاف - ص ٤٦ ، الرازي - محصل انكار التلقين - ص ٢١٥ ، الايجي -
المواقف - ص ٤٦٦ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

ان استخدام لمي الحسن الأشعري لهذا الدليل ، الذي هو مماثل للدليل القائي
له اشكالياته بالنسبة لصلاحية استخدامه من جانب الاشارة وسوف يأتي الحديث
محصلا عن تلك الجزئية في الفصل الخامس .

(٨٤) د - عبد الرحمن يدوي - الانلاطونية المحدثة عند العرب - ص ١ ،
جميل صليبا - من افلاطون الى ابن سينا - ص ٧٣ .

Arthur Hyman, James-J-Walsh-Philosophy in the Middle
ages, p. 225.

(٨٦) د - عبد الرحمن يدوي - الانلاطونية المحدثة عند العرب - ص ٢٣ ،
د - حسام الدين الالوسي - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٨٧) د - ماجد فخري - مقامة تهاافت الفلاسفة للغزالي ، ص ١٤ .

(٨٨) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - تحقيق محيي الدين صبري الكندي ،
ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، الأمدي ، غاية المرام - ص ٢٤٦ ، جميل صليبا - من افلاطون
الى ابن سينا - ص ٦٣ ، ٦٤ ، الأب بولس مسعد - ابن سينا الفيلسوف ،
ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٨٩) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، تحقيق سليمان دنيا ، ص ٤٠٣ ، ابن سينا - الهداية ، تحقيق د. محمد اسماعيل عبد ، ص ٢٧٤ ، ابن سينا - الاشارات والتنبيهات ج ٣ ، ٤ تحقيق سليمان دنيا ص ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، جميل صليبا - من افلاطون الى ابن سينا - ص ٦٤ ، ٦٥ الأب يوليس مسعد - ابن سينا الفيلسوف ، ص ٧٦ .

(٩٠) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤٠٣ ، جميل صليبا ، من افلاطون الى ابن سينا ص ٦٥ ، الأب يوليس مسعد - ابن سينا الفيلسوف - ص ٧٦ .

(٩١) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي ، ص ٢٧٣ : ٢٧٨ ، ابن سينا - الاشارات والتنبيهات ج ٣ ، ٤ ص ٦٤٨ : ٦٦٠ ، ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ابن سينا ، الهداية ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، الفارابي ، المدينة الفاضلة - ص ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، حنا الفاخوري ، خليل الجبر - تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ، ص ٣٢٥ .

(٩٢) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات ج ٣ ، ٤ ، ص ٦٦٤ : ٦٧٧ ، ابن سينا - الرسالة النيروزية - ضمن مجموعة تصنع رسائل في الحكمة والطبيعية ، ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ابن سينا - النجاة - القسم الالهي ، ص ٢٨٤/٢٨٠ .
Dr. Majid Fakhry-History of Islamic Philosophy, p. 138, 143.

(٩٣) الفارابي - المدينة الفاضلة - ص ١٦ ، ١٧ ، ابن سينا - الشفاء الالهيات ج ٢ ، ص ٤٠٥ : ٤٠٧ ، ابن سينا - النجاة ، القسم الالهي ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، جميل صليبا - من افلاطون الى ابن سينا - ص ٧١ ، د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية - ص ٥٠٦ .

(٩٤) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، يوقلس ، الجبر المحض (الافلاطونية المحدثة عند العرب - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي) ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ابن سينا - التلميحات تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، ص ١٠٠ ، ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - ص ٢٥١ ، ٢٧٦ ، الشهورستاني - لللل والنحل ج ٢ ، تحقيق محمد سيد كيلاني - ص ٦٤٨ ، ابن حزم - الفصل في اللل والأهواء والنحل ج ٢ ، ص ٣٦٠ ، ابن قيمية - دواء قمارض العقل والنقل ج ١ ، ص ١٣٦ الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٧ .

(٩٤) ابن مسينا - النجاة - القسم الالهى . ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
الغزالي - تهافت الفلاسفة - (تحقيق عوزيس لويج مقدمة د ماجد فخري)
ص ٢٤٦ ، الأمنى - غاية الرام - ص ٢٦٥ ، الايجى - للواقف - ص ١٤٥ ،
الطوسى - النسخة - ص ٨١ ، ٨٢ ، آبر البركات البغدلى : المختبر فى الحكمة
ج ٣ ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٩٦) الجريسي - العقيدة النظمية - ص ١٧ ، ١٨ . الغزالي تهافت الفلاسفة -
ص ١٦١ ، الايجى - للواقف - ص ١٤٦ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ١٧٠ .
(٩٧) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥٠ ، الأمنى - غاية الرام - ص ٢٦٨ ،
٢٦٩ ، الطوسى - النسخة - ص ٩٦ ، آبر البركات البغدلى - للمختبر فى الحكمة
ج ٣ ص ٣٣ .

(٩٨) ابن رشد - مناهج الأدلة - تحقيق : مصطفى عبد الجواد عمراى ،
ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٩٩) ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ ، تحقيق سليمان دنيا - ص ٦٨ ،
٦٩ ، ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٤٥ ، ٤٦ .

(١٠٠) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(١٠١) الايجى - الواقف - ص ١٤٦ .

(١٠٢) الطوسى - النسخة - ص ٩٨ .

(١٠٣) الرازى - مسائل أصول الدين - ص ٣٨ : وقد استسخدم ابن حزم
الظاهرى نفس هذه الحجة فى الرد على دليل القلة العامة (ابن حزم - الفصل
فى الليل والأموه والحل ج ١ ص ٢٧) .

(١٠٤) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٤٦ - الغزالي - تهافت الفلاسفة -
ص ٥٦ ، ٥٧ ، الرازى - المطالب العالى من العلم الالهى ج ٣ ، تحقيق د أحمد
حجازى ص ١١١ - الأمنى - غاية الرام ، ص ٦٠ .

(١٠٥) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥٩ ، الغزالي - الاقتصاد فى
الاعتقاد ص ٦٨ ، آبر البركات البغدلى - للمختبر فى الحكمة ج ٣ - ص ٤٣ .

(١٠٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥٧ . الغزالي - الاقتصاد فى

الاعتقاد - ص ٦٥ ، ٦٦ الرازي - مصلح أفكار الفقهيين والمتأخرين - ص ١٤٣ ،
الرازي ، المطالب المالية ج ٣ ص ١١٢ ، الأمدي - المبين - ص ١٢٠ ، الأمدي -
نهاية للرام ص ٢٥١ ، سعد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسبية ، تحقيق
د. أحمد حجازي السقا ، ص ٥١ .

(١٠٧) ابن سينا - الشفاء - الألوهيات ج ٢ ص ٤٠٣ ، الرازي - المباحث
للشرقية ج ٢ ، ص ٤٩٠ ، ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ - ص ٢٥٥ ،
٢٥٦ ، ٢٥٨ .

(١٠٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤١ ، الطوسي - النخبة -
ص ١٠٤ .

(١٠٩) الجويني - الشامل - ص ٦١٨ ، ٦١٩ ، الغزالي - تهافت الفلاسفة -
ص ٥٩ ، الأمدي - غاية للرام - ص ٢٧١ ، (انظر أيضا نفس القول عند ابن
حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ١ - ص ١٨) .

(١١٠) الشهرستاني ، نهاية الاقدام - ص ٤٨ ، ٤٩ ، الأمدي - غاية للرام -
ص ٢٧٠ .

(١١١) الطوسي - النخبة - ص ١٠٧ .

(١١٢) الطوسي - النخبة - ص ١٠٧ .

(١١٣) الغزالي ، تهافت الفلاسفة - ص ٩١ ، ٩٢ ، الطوسي - النخبة -
ص ١٤٨ .

انظر أيضا :

Eric, L. Ormsby, Theodicy in Islamic thought, p. 207.

(١١٤) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٨ .

(١١٥) للرجع السابق - ص ١٦ .

(١١٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١١٧) للرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(١١٨) للرجع السابق - ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

- (١١٩) الطوسي - اللخيرة - ص ١٥١ .
- (١٢٠) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٠٩ .
- (١٢١) ابن رشد - تهافت التهافت - ج ١ ص ١٥٤ ، الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٦٥ ، الطوسي - اللخيرة - ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، الأمدى - نهاية المرام ص ٣٦٩ ، ٣٧٠ .
- (١٢٢) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٧٠ ، ٧١ ، الطوسي - اللخيرة - ص ١٢٠ ، ١٢١ ، أبو البركات البغدادي - المختبر في الحكمة - ج ٣ ، ص ٣٠ .
- (١٢٣) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٦٦ ، الطوسي - اللخيرة - ص ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ .
- (١٢٤) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٧٢ ، ٧٣ .
- (١٢٥) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .
- (١٢٦) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٧٢ ، الرازي - المباحث الفوتية - ج ٢ ص ٥١٥ ، ٥١٦ .
- (١٢٧) الشهرستاني - نهاية الاقدم - ص ١٧ .
- (١٢٨) للرجع السابق - ص ٢٨ .
- (١٢٩) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠ ، الرازي - محصل أكار للتقنين وللتأخيرين - ص ١٠١ ، الشهرستاني - نهاية الاقدم - ص ١٢٠ ، الأمدى - نهاية المرام - ص ٢٥١ ، الإيجي - اللواقف - ص ٦٤١ ، ٤٦٦ ، سعد الدين التفتازاني - شرح المقاصد تحقيق د. عبد الرحمن أبو عبيدة - ج ١ ص ٥٣٥ .
- (١٣٠) الشهرستاني - نهاية الاقدم - ص ١٩ .
- (١٣١) الطوسي - اللخيرة - ص ١٣٦ ، الرازي - محصل أكار المتقنين وللتأخيرين - ص ١٨٠ ، الإيجي - اللواقف ، ص ١٤٣ .
- (١٣٢) سعد الدين التفتازاني - شرح المقاصد - ج ١ - ص ٥٣٦ .

- (١٣٣) ابن رشد - منمناج الأدلة ج ١ ص ٩٤ ؛ ٩٨ ؛ ١٠٢ ؛ ملحق البخاري -
للنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ٢١٦ ، ٢١٧ .
- (١٣٤) ابن سينا - النجاة - القسم الأولي - ٢١٩ ، الإيجي - المؤلف -
ص ١٤٩ .
- (١٣٥) ابن سينا - النجاة - القسم الأولي - ص ٢٢٠ .
- (١٣٦) ابن تيمية - درء تعارض العقل والنقل ج ١ ، ص ١٢٦ ، الأمدى -
للين - ص ١١٩ .
- (١٣٧) الفزالي - تهافت الفلاسفة ، ص ٧٦ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام -
ص ٣٤ ، الرازي - المحصل - ص ١٢٢ ، الأمدى - غاية للرام - ص ٢٧٢ ،
الطوسي - اللخيرة - ص ١٢٩ .
- (١٣٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٥ ، الأمدى - غاية للرام -
ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ .
- (١٣٩) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠ ، الإيجي - المؤلف -
ص ١٤٨ ، ١٥٠ .
- (١٤٠) ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ - ص ٢٨٤ ، الفزالي - تهافت
الفلاسفة - ص ٩٤ - ابن سينا - النجاة - القسم الأولي - ص ٢١٣ ، ٢١٤ .
- (١٤١) ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩٠ ، عاطف العراقي -
للنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ٦٨ ، ٦٩ ، ٢٠ ، زينب الحصري - أثر
ابن رشد في فلسفة الصور الوسطي - ص ٢٣٥ .
- (١٤٢) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٩٥ ، الطوسي - اللخيرة - ص ١٤٧ ،
١٤٨ .
- (١٤٣) ابن رشد - فصل للقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
(ضمن فلسفة ابن رشد) ، ص ٢٤ .
- (١٤٤) ابن رشد - فصل للقال - ص ٢٥ ، ٣٦ .
- (١٤٥) سورة هود من الآية (٧) .

١٤٦) سورة فصلت من الآية (١١) *

١٤٧) القاربي - ميون للسائل (ضمن الثمرة للرضية) - من ٦ *

١٤٨) سورة النحل - ٤٠ (استعمل بها الأخرى في الآية من أصبولة

الديالة - تحقيق د- فولية حسين محمود ، من ٢٢) *

_____ الفصل الثاني _____

الغاشية عند الأمشاعرة
وتأثرها بأرائهم في السجلية

تمهيد

ان بحث مشكلة الغائية عند الأشاعرة ، يتطلب الكشف عن (رائهم فيما يتعلق بمبحث السببية (أ) ، اذ أن تناول هذا الموضوع يكشف عن بُعد هام من أبعاد تفسيرهم الغائي ، فإذا كان تناول موضوع السببية يتضمن البحث في العلاقة بين متغيرات العالم ، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثرة في العالم ، فإن مشكل هذا التحديد له أهميته من حيث ارتباطه بموضوع الحكمة والمعناية الالهية من ناحية ، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى ، وقد كان لموضوع السببية مكانه البارز في اهتمام المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين ، نظراً لارتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية وهي علاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ، وبالرغم من أن هذا الموضوع له صمة المباحث الطنبيقية إلا أنه أمر مشوق أن نتناوله

المسلمون يبعد ميتافيزيقى ، وقد كان للأشاعرة مكان متميز فى بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية ، بل ان التصور الأشعرى للعلاقة السببية ، خاصة عند الفزائى ، قد لقى الكثير من الشهرة نظرا لجدته وتميزه -

أولا : رفض الأشاعرة للقول بطبائع مؤثرة :

وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطى تأثيرا لقوى طبيعية فى تحريك متغيرات العالم ، سواء كان هذا من جانب الطبائعين الدهريين ، الذين قالوا بقدم الطبائع الأربع وردوا لامتزاجها كل ما فى العالم من تحولات ، أو من جانب الفلاسفة الذين يأتى رأيهم حول هذا الموضوع متفقا مع آرائهم فى خلق العالم . فإذا كان الفلاسفة قد ذهبوا - كما اتضح من خلال آرائهم فى خلق العالم - الى أن الله تعالى هو واجب الوجود بذاته وهو فاعل الكل وأن أى سلسلة من العلل والمعلومات لا بد أن تنتهى الى واجب الوجود بذاته ، فانهم رفضوا أن يكون الله فاعلا لمتغيرات العالم بالمباشرة ، فالله فاعل فى العالم بأسباب ووسائط ، وعالم الكون والفساد ، أو عالم ما تحت فلك القمر خاضع عندهم لعدة مؤثرات ، فعادته هى قوة واستعداد وقبول وتهيؤ وهذا الاستعداد الذى فى المادة انما يتهيأ لقبول الصورة باستحالات ضرورية بتأثير الطبيعة وحركة الأفلاك، وتلك المؤثرات

انما هي مهيئات للمادة تفعل فيها استعدادا وقبولا
وتقومها لقبول صورتها ، فتقرب المعلول من العلة أو
المادة من الصورة التي تفيض عن العقل الفعال أو واهب
الصور (٢) .

كما أنهم أقاموا قولهم بالضرورة السببية استنادا
لنظريتهم في العلل الأربع وهم في ذلك متابعون لأرسطو
اذ أنهم ذهبوا الى القول بأن مبادئ الجواهر الجسماني
هي العلل الأربع : الداخلة في تركيبه وهي علته المادية
وعلته الصورية وعلل خارجية :

العلة الفاعلة والعلة الغائية ، ولزوم تلك الأسباب
للموجود من ضروراته ، (٣) ومجموع تلك العلل يمثل
العلة التامة لوجود الشيء ، فعند وجود الشرائط وارتفاع
الموانع فان لزوم المعلول عن العلة هو أمر ضروري ،
فلا بد من حصول الاحتراق عندملاقاة النار لبقايل ،
وحصول التبريد عند ملامسة الثلج (٤) .

وقد رفض الأشاعرة رفضا قاطعا أى قول بطبيعة
موضوعية للموجودات ، أو أى قوى طبيعية مؤثرة في
العالم ، وقد ساعد الأشاعرة على تبني مثل هذه الآراء ،
فكرة الجواهر الفرد التي مهدوا بها لأرائهم تلك حتى ان
ابن قيمون قد ذهب الى القول بأن مقدماتهم الطبيعية
انما انتخبت انتخابا لكى تخدم معتقداتهم الدينية (٥) ،
فاذا كانت الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام

متجانسة متماثلة لا تختلف إلا بالصفات الظاهرة عليها
 التى هى الأعراض وتلك الأعراض لا تخص بجواهر
 معينة كما أنها لا تبقى زمانية ولا تنتقل من جوهر لآخر
 بل هى تخلق خلقا متجددا بالقدرة الالهية فى كل
 لحظة (٦) ، يبدو واضحا أن مثل تلك الأقوال تعد
 أساسا جيدا لسلب أى طبيعة خاصة للمادة حتى فى شكل
 قبول أو استعداد كما هو الحال عند الفلاسفة (٧) .
 كما أنه إذا كان العرض لا يقوم بالعرض ، فليس هناك
 عرض محمول على آخر والآخر محمول على الجوهر ، بل
 الأعراض كلها محمولة على الجوهر حملا أوليا (٨) ،
 وبالتالى فانه وفقا لتلك الآراء تكون التاليفات العنصرية
 لا تحمل أى ارتباط ضرورى قائم على أسباب خاصة
 بالأحكام الطبيعية ، وبالتالى يجوز أن يعمل أى عرض
 على أى جوهر فليس ثم اختصاص موضوعى ، ولا مجال
 للقول بنظام طبيعى ناتج عن طبائع ثابتة بالمعنى الذى
 قصده الفلاسفة (٩) .

وبهذه المقدمات يتصدى الباقلانى للرد على آراء
 الطبائفيين ، منكرا أن تؤثر الموجودات الطبيعية بعضها
 فى بعض ، فالجواهر المتجانسة المتماثلة لو كانت مؤثرة
 فاعلة لوجب أن يكون تأثير كل الأجسام واحدا هو أمر
 مرفوض بالملاحظة والأعراض التى لا تبقى ولا تنتقل
 يمتنع أن تكون هى المؤثرة ويخلص من هذا الى نفي
 القول بطبيعة مؤثرة ، فيقول : « لو كان الاضراق

والشبع والرئى حادثة فى النار والطعام والماء عن طبائع
هى أعراض موجودة بها لما تغل من أن تكون موجودة
فى الأجسام عن طبيعة أو غير طبيعة ، فان كان عن غير
طبيعة فقد انتفى القول بالطبع ، وان قيل عن طبيعة
فلزم أن تكون هذه الطبيعة أيضا موجودة عن طبيعة
واستمر التسلسل (١٠) .

أنا الجوزينى فيعتقد آراء الغائلين بقدم الطبائع
الأربع على أساس من فكرة الجوهر والعرض ، ويستدل
على رأيه بأن الطبائع الأربع التى يدعونها :

١ - اما مختصة بالجواهر فى الأزل وهذا يعنى قدم
الجواهر ويشير الى أن هذا القول سبق نفيه .

٢ - أو أن تكون الطبائع والخواص منطردة بالوجود
غير مختصة بجواهر قديمة ، وهذا باطل لأن
ذلك يعنى تقومها بأنفسها مضاهية فى ذلك للجواهر ،
وبهذا يكون القول بقدمها يماثل القول بقدم
الجواهر وهو ما سبق اثبات بطلانه .

٣ - أن تكون الطبائع فى حكم الأعراض فينبغى ألا تقوم
بأنفسها لأن الأعراض لا تقوم بأنفسها ،

٤ - أن تكون الطبائع فى حكم صفات الأنفس ، فيبعد
ثبوت الخواص على الانفراد لأن خاصيته لا يختص
بها مختص فلا تفعل .

ويخلص الجوينى من هذا ليؤكد أن القول بالطبائع القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة (١١) .

كذلك نقد الأشاعرة القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء - الهواء - النار - الأرض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقاموا دليلهم على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربعة محال ، لأن الامتزاج لو كان يتداخلها فهو محال لأن المتحيز لا يقوم بحيز متحيز ، إذ أن هذا يؤدي فى رأيهم الى تجويز دخول العالم فى حيز الخردلة ، وهو أمر محال قطعا ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعنى أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلا ، ومن ثم فإن القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع هو قول باطل (١٢) .

كذلك ينقد السنوسى قول الفلاسفة بأن ماله طبيعة يؤثر بشكل ضرورى نفس التأثير فى وجود شرائط وعند ارتفاع الموانع ، كأن تحرق النار دائما عند ملاقة قابل ، فيقول أن هذا المانع وهذا الشرط اما أن يقدر حادثا فيحتاج الى طارئ محدث لأن الطبيعة على قول الطبيائعيين قديمة ، وهكذا يتسلسل القول فى حوادث لا أول لها وهو أمر باطل ، وإن قالوا أن المانع قديم للزم من ذلك ألا يوجد شيء من هذه التغيرات الطبيعية لأن مانعها قديم لا يتعدم ، والمشاهد من حدوث التغيرات فى العالم يحيل هذا القول (١٣) .

وقد رفض الجوينى القول بتأثير مخصص
للامتزاجات الطبيعية بما فى ذلك تأثير الدواء فيقول
« اذا قال من ينتحل القول يآثر الطبائع : ان دواء
مخصوصا يجذب المرة الصفرء دون غيرها من الأخلاط
يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ،
ولا يجذب جزءا آخر فى مثل ذلك القطر بعد ذلك
المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١٤)
وقد ذهب السنوسى شوطا بعيدا فى انكار تأثير الأسباب
بما فيها التداوى بالأدوية فيقول : « ان تركيب امتزاج
العناصر التى يذكرها الأطباء والطبايعيون وانحلالها
واعتمادها لا تأثير لها فى وجود شيء ولافساده ولا أن
باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها
تكون الأمراض » (١٥) .

ولقد كان الدافع الذى دفع بالأشاعرة الى الذهاب
لنفى طبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا
القول يعطى فاعلية لغير الله ، وهو الأمر الذى رفضه
الأشاعرة بشدة ، فالله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ،
ولا خالق سواه ، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل
بالارادة التى من مقتضياتها التخصيص والاختيار أما
الجمادات فلا فعل لها (١٦) .

ويذهب السنوسى الى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا
بالطبيعة وتأثير للطبيعة مؤكدا أن من يقول مثل هذا

ويخلص الجوينى من هذا ليؤكد أن القول بالطبائع القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة (١١) -

كذلك نقد الأشاعرة القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء - الهواء - النار - الأرض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقاموا دليلهم على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربعة محال ، لأن الامتزاج لو كان يتدخلها فهو محال لأن المتحيز لا يقوم بحيز متحيز ، إذ أن هذا يؤدي في رأيهم إلى تجويز دخول العالم في حيز الخردة ، وهو أمر محال قطعاً ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعنى أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلاً ، ومن ثم فإن القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع هو قول باطل (١٢) -

كذلك ينقد السنوسى قول الفلاسفة بأن ماله طبيعة يؤثر بشكل ضرورى نفس التأثير فى وجود شرائط وعند ارتفاع الموانع ، كأن تحرق النار دائماً عند ملاقة قابل ، فيقول أن هذا المانع وهذا الشرط أما أن يقدر حادثاً فيحتاج إلى طارئ محدث لأن الطبيعة على قول الطبيائيين قديمة ، وهكذا يتسلسل القول فى حوادث لا أول لها وهو أمر باطل ، وإن قالوا أن المانع قديم للزم من ذلك ألا يوجد شيء من هذه التغيرات الطبيعية لأن مانعها قديم لا ينعدم ، والمشاهد من حدوث التغيرات فى العالم يحيل هذا القول (١٣) -

وقد رفض الجوينى القول بتأثير مخصوص للامتزاجات الطبيعية بما فى ذلك تأثير الدواء فيقول « اذا قال من ينتحل القول بآثار الطبائع : ان دواء مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ، ولا يجذب جزءا آخر فى مثل ذلك القطر بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١٤) وقد ذهب السنوسى شوطا بعيدا فى انكار تأثير الأسباب بما فيها التداوى بالأدوية فيقول : « ان تركيب امتزاج العناصر التى يذكرها الأطباء والطبايعيون وانحللها واعتدالها لا تأثير لها فى وجود شيء ولافساده ولا أن باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض » (١٥) .

ولقد كان الدافع الذى دفع بالأشاعرة الى الذهاب لنفى طبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا القول يعطى فاعلية لغير الله ، وهو الأمر الذى رفضه الأشاعرة بشدة ، فالله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ، ولا خالق سواه ، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل بالارادة التى من مقتضياتها التخصيص والاختيار أما الجمادات فلا فعل لها (١٦) .

ويذهب السنوسى الى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا بالطبيعة وتأثير للطبيعة مؤكدا أن من يقول مثل هذا

القول فهو غارج من الاسلام وقد وجه اتهامه هسندا الى ابن سينا (١٧) .

وبالاضافة لرفض الأشاعرة للقول بتأثير مخصوص للموجودات الطبيعية ، فقد رأوا أيضا أن أزام الفلاسفة في تحديد المؤثرات في العالم الطبيعي ، بها الكثير من الاضطراب والشوش حيث تتداخل أكثر من قوة مؤثرة ، ويشير الغزالي الى أن تصور التفسير بالضرورة السببية قد دفع الفلاسفة الى استناد خفصول الشيء في نهاية الأمر الى نبدا مفارق هو العقل الفعال وهو أمر رأى الغزالي أنه فيهم التفسير بالسببية الطبيعية يقول الغزالي : « ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة ، حتى قالوا : انطباع صورة الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المجل هذه الصورة ، وطردها هذا في كل حادث ، وبهذا يبطل دعوى من يدعى أن النار هي الفاعلة للاحتراق والخبز هو الفاعل للتسبيح والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الأسباب (١٨) » .

كما يشير الطوسي أيضا الى اضطراب آراء الفلاسفة حول هذه النقطة ، إذ انه يرى أن أقوالهم غير واضحة حول تدخل العديد من القوى المؤثرة في العالم ، سواء

كثافت مؤثرات طبيعية ، أو جبركة أفلاكي ، أو موبدا
 مفارقي هو علة مجمة ، ثم في النهاية استناد الكل لله
 تعالى ، وهو يرى أن هذا التداخل يحيل من الصميم
 - وفقاً لأرائهم - تجديد الفاعل الحقيقي لتلك الحوادث
 من هو ، أو أنه ليس بمتعدد أو أنه موجب بالذات وليس
 فاعلاً بالاختيار ويمرر الطبيعي أن وجود كل تلك
 النقاط الغامضة في آراء الفلاسفة تتعارض مع قولهم
 بتلك الرابطة العقلية الضرورية وراء العلاقات المبردة
 بين متغيرات العالم (١٩) .

ويحاول ابن رشد الدفاع عن آراء الفلاسفة بأن
 أقوالهم ليس بها تشويش أو غموض، بل إن الأمر يرجع
 إلى أنهم مع اقترابهم بطبيعة وأسباب ذاتية للموجودات،
 إلا أن هذا القول من جانبهم يظل في إطار تفسيرهم
 الميتافيزيقي للعالم ، فهم ليسوا قائلين بآلية مادية ، أو
 أن الطبيعة مستغنية عن الله كما هو قول الدهريين ،
 فهم يقولون بطبيعة ولكن الله هو فاعل الكل في آخر
 الأمر ، وفعله تعالى هو شرط في فعلها بل في وجودها
 فضلاً عن فعلها (٢٠) .

والحق أن الأشاعرة محقون في تقديم لأقوال
 الفلاسفة حول القوى المؤثرة في العالم الطبيعي إذ إن
 آرائهم بها الكثير من اللبس والتداخل مما يجعل من
 الصعوبة تحديد آرائهم في العوامل المؤثرة في العالم
 الطبيعي ، وقد دعا هذا التداخل بعض الباحثين إلى

تقدمهم فى هذه النقطة والاشارة الى أن آراءهم تحمل تدخلا وتشابكا بين البعد الطبيعى والبعد الميتافيزيقى مما يؤثر تأثيرا سلبيا على قيمة آرائهم فى موضوع السببية (٢١) أما رد ابن رشد ودفاعه عنهم فهو وان كان يوضح التفرقة بين آرائهم وبين آراء أصحاب التفسير المادى للعالم - وهو أمر يتضح من خلال تقديم آراء القائلين بالاتفاق والمصادقة وتوكيدهم على تفسير العالم تفسيراً غائياً (٢٢) - إلا أن هذا الدفاع لا يعنى أنهم نجحوا فى الجمع بين القول بطبيعة وأسباب ضرورية وبين آرائهم الداهية الى تفسير العالم تفسيراً ميتافيزيقياً غائياً ويمكن القول ان نقد الأشاعرة لآراء الطبائعيين والفلاسفة حول تلك الجزئية يعكس جانباً هاماً من تفسيرهم الغائى ، اذ انهم رفضوا القول بأى تأثير فى العالم الطبيعى لغير الله ، ومن ثم فقد قدموا تصورهم الخاص لتلك العلاقات المطردة بين متغيرات العالم بوجهة نظر خاصة ومتفردة .

ثانيا : نفى الأشاعرة للاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات :

اذا كان الأشاعرة قد ذهبوا الى نفى القول بأى طبيعة خاصة للموجودات ، فانهم بهذا قد فتحوا المجال أمام القول بإمكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم الطبيعى ، وتعتمد فكرتهم فى التجويز أساساً هماً

لآرائهم في النسبية كما كانت أساسا هاما في آرائهم الخاصة بخلق العالم ، فكل ما يمكن تصويره هو جائز عندهم غير ممتنع ، جائز أن تصير الأرض فلكا والفلك أرضا ، وأن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته ، فكلها أمور ممكنة ويجوز أن تكون على وجه آخر ، فلا ضرورة هناك تحكم أى علاقة بين متغيرات العالم ، فجائز أن تلاقى النار القطن ولا يحترق ، وجائز أن تختلف كل الآثار المشاهدة للأجسام ، اذ انها لا تعمل أى ضرورة (٢٣) ، فجميع الموجودات ممكنة ، والممكن وجوده ليس لازما لا لذاته ولا لصفة من صفاته ، والاختصاص بفعل معين يقتضى فاعلا على الاختيار ، فالطبيعة تستحيل أن تكون فاعلا بل الفاعل هو الله الذى هو فاعل بالاختيار ، ولا ايجاب هناك ولا ضرورة (٢٤) .

وهكذا ذهب الغزالي الى اخراج القضايا التجريبية من نطاق الضرورة ، اذ انه لا علاقة شرطية تضمنية بين الطرفين ، فالاقتران كما يقول بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عند الأشاعرة اذ انه كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، فلا اقتران ضرورى بين شرب الماء والرى ولا بين جز الرقبة والموت ولا بين الأكل والشبع (٢٥) .

كذلك يشير الطومى الى تفرقة الأشاعرة بين العلاقات الضرورية ، والعلاقات المطردة ، اذ ان

المشاهدة المتكررة لتباعد العلة والمعلول لا تعني وجود
 علية حقيقية ، تقتضي القول برابطة عقلية ضرورية
 وراء المشاهدة فيقول « فلا دليل لهم على ما ذكروا
 الا ما شاهدوا مرارا من ترتب شيء على شيء وهذا لا يدل
 على العلاقة والعلية الحقيقية بل على السببية المبادئية
 ولا نزاع فيها وانما الكلام في استحالة التخلّف » (٢٦) .

اذا فالأشاعرة رفضوا القول بالشرطية الضرورية
 في العلاقة بين الأسباب والمسببات ، فكيف اذا فسروا
 حدوث تلك العلاقات المطردة بشكل متكرر ، لقد ذهبوا
 الى القول بفكرتهم في المادة ، فهم يقولون ان الوجود
 عند الشيء لا يعني الوجود به ، وقد أشار الباقلاني الى
 أننا نحس بتغيير حال الجسم عند وجود عوامل معينة ،
 أما العلم بأن هذه الحالة الحادثة من فعل من ، فهو أمر
 غير مشاهد (٢٧) .

ويعد الفزالي هو زعيم القائلين بالمادة في تفسير
 الظواهر المتكررة والعلاقات المقتربة المتباعدة ويشير
 الفزالي الى أن وقوع الاحتراق عند ملاقة النار والموت
 عند جز الرقبة ليس دليلا على من الفاعل ، فان الوجود
 عند الشيء لا يعني الوجود به ، فالاحتراق عند ملاقة
 الجسم للنار وخلق الانسان من النطفة ، وهو الذي
 يحمل الروح - ذلك السر الالهي - هي أشياء من فعل
 الله تعالى لا من فعل النار ولا من فعل الأب ولا من
 طبيعة البطيخة (٢٨) ، وعلى هذا فكل تلك العلاقات

المطرودة هي من فعل الله تعالى عند الغزالي ، وهو يفعل بارادة مختارة (٢٩) ، والقدرة الالهية قد تفرق بين تلك المقترنات ، فيجوز في قدرته تعالى خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة (٣٠) . ويشير الطوسي الى أن كل الممكنات مستندة الى ايجاد الله تعالى اختيارا بلا ايجاب ذاتي منه ، ولا عليية حقيقية في الأشياء ، وان كان قد رد العادة الى الله تعالى في ترتيبه الحوادث بعضها الى بعض ذلك الترتيب المطرد ، وان شاء تفريقها لفرقها ، والله قد رتب الموجودات على هذا النحو لحكمة لا يعلمها الا هو ، والانسان انما يدرك التغيرات المطردة في العالم بعادة ناتجة عن تكرار المشاهدة (٣١) .

ويؤكد السنوسي على أن اختيار الله جل وعز خلق شيء عند خلقه شيئا آخر لا يدل على أنه لأى من المخلوقين أثر في الآخر ، لا بالطبع ولا بالاختيار بل ان كلا منهما بالنسبة للآخر يتساوى وجوده وعدمه اذ ان الله خالق الكل (٣٢) .

واذا كان بعض من المعتزلة قد كان لهم رأى في الفعل المتولد . وهو ذلك الفعل المتعدد الخطوات أو المترتب عن فعل آخر (٣٣) . اذا كان بعض منهم قد نسب هذا الفعل الى الطبيعة . مثل الجاحظ الذي قال بالطبع (٣٤) ، ومعمار بن عباس السلمي الذي قال ان الأجسام تفعل الأعراض بايجاب الخلقة ، وكل جزء

يفعل فى نفسه ما يحلّه من الأعراض ، كذلك فكل نوع من أنواع الأعراض الموجودة فيه لا نهاية لعدده ، وكل عرض اختص بمحلّه لمعنى سواء لا الى نهاية (٣٥) ، فالأعراض عند عباد غير مخلوقة لله تعالى ، والله خلق الأجسام ، ولم يخلق شيئا من صفاتها من لون ، طعم ، رائحة ، حياة ، أو موت ، انما هذه الأعراض هى من فعل الأجسام الموات بطباعها ، كذلك الأصوات فهى من الجسم ذى الصوت بطبعه ، وفناء الجسم فمن الجسم بطبعه ، كذلك نماء الزرع وذبوله وكل فان فهو فان بطبعه (٣٦) وقد ذكر الأشعرى ان معمرا قد ذهب الى القول بأن التلوين والاحياء والاماتة ليست أعراضا ، وأن الله يفعلها فى الأجسام ولكن بحسب طبيعة الجسم الحادثة به فالله يلون الجسم لأنه بطبعه قابل للتلون ، ولا يجوز أن يلون الله جسما ما لم يكن هذا الجسم بطبعه قابلا للتلوين (٣٧) .

كذلك فقد قال النظام من المعتزلة بأن الأجسام تفعل بايجاب الخلقة ، بمعنى أن الله طبع الأجسام بطباع ، فطبع الحجر مثلا على الذهاب عند الدفع ، واذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه بالطبع (٣٨) كل تلك الآراء توحى بتقرير الحتمية فى الطبيعة والاقتران الضرورى بين الأسباب ومسبباتها مما دعا الأشاعرة لنقد مثل هذه الأقوال معتبرين انها مساوية تماما لأقوال الفلاسفة والطبائعيين القائلين بأفعال

مخصوصة للأجسام (٣٩) وقد وجه البندادى نقده للقول بايجاب الخلقة ، لما يؤدى اليه هذا القول من تقرير حتمية وضرورة طبيعية ، كاستناع وقوف الحجر فى الهواء مثلا ، فى حين أن مثل هذا الأمر فى رأى البندادى جائز ممكن (٤٠) كما أنه كفر معمرا فى قوله ان الله لم يخلق شيئا من الأعراض اذ رأى أن هذا القول يتعارض مع مبدأ أنه لا فاعل سوى الله (٤١) ، كذلك وجه الأشاعرة نقدهم للقول بالتولد من حيث انه يعنى ارتباطا ضروريا بين الأسباب والمسببات فيشير الغزالي الى أن فكرة التولد عن الحركة هى فكرة مشوشة لأن المعنى المعروف عن التولد هو أن يخرج الجسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن أمه ، وهذا غير مفهوم فى الأعراض ، وكون بعض الحوادث تطرد فى المشاهد فان حدوث موجود عقيب موجود لا يعنى انه حادث بسببه ، ويصف الغزالي قولهم بأن الله لو كان يخلق الأفعال المتولدة لاستطاع تفريقها كان تتحرك اليد مثلا ولا يتحرك الخاتم الذى بها ، بأنه قول به هوس (٤٢) ويشير الأمدى الى أن القول بالتولد لا يعنى سوى اقتران موجودين لا حدوث أحدهما بسبب الآخر وقد يكون مرجع هذا التلازم وجود العادة ، كملازمة التسخين للنار والتبريد للماء (٤٣) ، ويؤكد الأشاعرة على انه لا ضرورة الا فى القضايا الشرطية فهى فقط اللازمة الاقتران ، لأن وجود المشروط دون الشرط غير مفقود ، كالعلم للارادة ، والحياة للعلم ، وليس أحدهما فاعلا

ثلاآخر ، ولكن كل منهما معلول ، وهو من خلق الله تعالى ، فالقضايا الشرطية فقط هى ضرورية الاقتران بين طرفيها (٤٤) -

واذا كان الجوينى قد فرق بين آراء بعض المعتزلة القائلين بالطبع وايجاب الخلقة فى الفعل المتولد عن طبيعة ، وبين الطبائعيين الدهريين من حيث ان المعتزلة قائلين بحدوث العالم واثبات الصانع (٤٥) ، فان السنومى يتهم كل القائلين بالضرورة السببية بالكفر ، سواء الذين أرجعوا تلك الضرورة الى المادة أو لقوة جعلها الله فيها ، مؤكدا أن الله هو الخالق الأوحد ، الفاعل بالاختيار ، تجرى مشيئته بما يريد ، وان شاء خرق العادة فى تسييره للأمور ، ويؤكد أن هذا وحده هو قول المؤمنين (٤٦) -

ويبدو أن من أهم الاعتراضات التى تواجه قول الأشاعرة بالجواز والعادة هو أن آراءهم تلك تهدم أساس المعقولية فى العالم ، وقد تنبه الغزالى الى ما قد يوجه لفكرة المادة ورفض الضرورة السببية من مثل هذا الاتهام ، على أساس أن آراء الأشاعرة تلك قد تجر الى شناعات كثيرة ، فالرابطة السببية اذا أضيفت الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة منهج مخصوص ، فان هذا قد يؤدى الى تجويز أن يكون بين يدى الانسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجيوش مستعدة بالأسلحة ، ولا يراها لأن الله تعالى لم يخلق له الرؤية (٤٧) وقد حاول الغزالى

ابعاد النظرية الاشعرية عن مثل هذا الاتهام ، فرد النظام والمعقولية فى العالم ، الى العلم الالهى الأزل بأن مثل هذه الأمور لا تكون، كذلك بالقول ان الله يخلق فينا علما ، بأن الأمور المستشعنة كانتقلاب الكتاب غلاما مثلا أو فرسا أو مثل هذه الأمور - وعلى الرغم من كونها ممكنات فى ذواتها ، الا أن الشك لا يتطرق الى أنها يمكن أن تحدث أبدا ، لأن الله يخلق للانسان علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، وقد أجرى الاستمرار بهذا الادراك مرة بعد مرة ، مما يرسخ فى اعتقادنا أن المعلولات تتساق وتطرد فى وجودها (٤٨) .

يقول الغزالي : « اذ لا مانع من كون الشيء ممكنا فى مقدرات الله ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع امكانه فى بعض الأوقات ، فيخلق لنا علما بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت » (٤٩) .

إذا فمصدر العلم الانسانى عند الغزالي هو ذلك الادراك الذى يخلقه الله فينا ، وبه يعقل الانسان العالم على الصورة التى جرى فى علم الله انها تكون هكذا ، وليس مصدر العلم الانسانى ، هو ادراك الحقيقة الموضوعية للموجودات ، فلا يقين موضوعى اذا للعلم الانسانى الا بالضمان الالهى والعلم الذى يخلقه الله لنا (٥٠) .

وقد رفض ابن رشد مثل هذا القول بأن العلم الانسانى بالعالم ، هو ادراك ذاتى يخلقه الله للانسان

وقد أكد ابن رشد على الارتباط بين العقل الانساني والضرورة الداخلية للعالم ، « فالعقل ليس شيئا أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يختلف عن مسائل القوى المدركة » (٥١) ، كما أكد على موضوعية العلم الانساني اذ يقول : « العلم المخلوق فينا هو أبدا تابع لطبيعة الموجود ، والصدق هو العلم بالأشياء على حال وجودها » (٥٢) ، كما أنه في رأى ابن رشد ، لو كانت الرابطة السببية ممكنة ومتساوية الطرفين في جواز الوجود والعدم ، وهى كذلك عند الفاعل ، ويكون التخصيص وفقا للارادة بمحض المشيئة ، فان مثل هذا القول يعنى هدماً لأي معقولية في العالم ، وتكون الأشياء قاقدة لأي معنى أى حقيقة ما ، كما يشير الى أن ما ذهب اليه الأشاعرة من أن الله يخلق فينا علماً ليتمكننا ادراك الأمور ، هو قول لا يكفى لاثبات المعقولية في العالم ، فقد تكون أمامنا أشياء لا نراها ولا نحسها مع سلامة الحواس ، لأن الله لم يخلق فينا علماً لادراك هذه الأشياء ، ولأصبح العلم بمعناه اليقيني أمراً مستحيلاً ، ولانفتح باب اللامعقول والجهالة ويصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع اليه ، فيلزم أن يكون ما يفعله مجهولاً ويستحيل توقعه (٥٣) .

هكذا يتهم ابن رشد الأشاعرة بأن آراءهم تؤدي الى القول بأننا نعيش في عالم لا تحكمه أى معقولية ، مما يفتح باب الجواز لحدوث كل ما هو لا متوقع .

وقد حاول الطوسي رد الاتهام الموجه لآراء الأشاعرة حول نفى الضرورة السببية بأن آراءهم تفتح باب الجواز لحدوث ما هو غير متوقع من الأمور ، إذ أن الطوسي يحاول التقريب بين الموقف الفلسفي والموقف الأشعري حول هذه النقطة فهو يرى أن قول الفلاسفة بالأسباب والشرائط وارتفاع الموانع هي أيضا مرجحات يصعب ضبطها خاصة في قولهم أن لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ الأول ، وهو يساوي بين رأى الفلاسفة هذا وقول الأشاعرة بتساوي طرفي الممكن من حيث صحة تعلق الإرادة بهما ، كما يرى أن الفلاسفة ما داموا قد جوزوا الكون والفساد وفيض المبدأ على العموم ، والكثرة بحسب كثرة الاستعدادات ، إذا فكل الاحتمالات قائمة ويجوز خرق العادة وحدوث اللا متوقع ، إذ يجوز أن تخلع الهيولات صورها وتلبس صوراً مختلفة وهو ما يساوي في رأيه قول الأشاعرة بالعادة (٥٤) .

ويمكن القول أن الأشاعرة عندما ذهبوا إلى القول بأن العالم لا حدود لامكانياته ، فإن هذا القول من جانبهم لم يمنع من أنهم قد قالوا بمحاولات لا تتعلق بها القدرة ، ولكن ما الذي أدرجوه تحت قائمة المحالات ؟ أشار الغزالي إلى أن المحال هو :

(أ) نفى البدهيات العقلية مثل كون الشيء شيئاً ومنفياً معاً ، أو إثبات الأخص مع نفى الأعم ، أو إثبات الاثنين مع نفى الواحد مثلاً (٥٥) . كذلك يشير الغزالي إلى نقطة هامة وهي أن :

(ب) كل ما يتضمن فى مفهوم شئ أو قول ما فهو ضرورى له مثل السواد مثلا فان مفهومه يتضمن نفى البياض ، فمحال أن يجمع الله بين السواد والبياض ، كذلك وجود شخص ما فى مكان ما ، يحيل وجوده فى مكان آخر فى نفس الوقت ، فكل ما يتناقى مع ما نفهمه من التسمية للشئ (أى يكون متضمنا فى معنى الشئ) يكون ضده محالا (٥٦) .

ويبدو من آراء الغزالى تلك أن الاستحالة عنده ترتبط بوقوع تناقض منطقى ، ولكن الغزالى قد أدخل أيضا علاقات طبيعية تحت قائمة المحالات ، مثل قلب الأجناس مع عدم وجود مادة مشتركة ، اذ يذكر الغزالى أن قلب المادة من صورة الى صورة أمر ممكن عنده ، كان يتحول الماء الى هواء بالتسخين مثلا ، فالمادة مشتركة والصفات متغيرة ، اما أن يقلب الجوهر عرضا دون مادة مشتركة فقد رأى الغزالى انه محال وان كان أشار الى أن البعض قد جوزه (٥٧) .

ان الأشاعرة عندما أنكروا طبيعة للموجودات ، ورفضوا الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات كان هذا الموقف مرتبطا بدفاعهم عن المعجزة ، فالغزالى حينما ذكر أن تأثير الشئ ليس ثابتا أو ضروريا ، قرن قوله هذا بإشارته الى أن اثبات مثل هذا الاختصاص الضرورى لتأثيرات الأجسام يعنى أن القطنتين المتماثلتين لايد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار ، مشيرا الى أن

مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق ابراهيم عليه السلام عند القائه فى النار ، وينذكر أن آراء الفلاسفة تمنع امكانية وقوع مثل هذا الأمر الا بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها أو قلب ذات ابراهيم فيصبح حجرا وهو عندهم أمر محال (٥٨) من هنا يتضح أن آراء الأشاعرة فى السببية قد قامت دفاعا عن المعجزة ، على أساس أن القدرة الالهية من الممكن أن تتدخل لتضفى على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها فى العادة ، مثل أن يعطى الله النار التى ألقى فيها ابراهيم عليه السلام صفة تقصر سخونتها على جسمها ، أو يضفى على جسم ابراهيم صفة تجعله محتملا لسخونة النار دون قلب أجناس الأشياء .

ويشير الغزالى الى أن هذا القول معقول ، لأن من يطلى نفسه بالطلق لا يتأثر بالنار فلا يبعد على القدرة الالهية التدخل لتغيير صفات الأجسام ، إذ أن المادة قابلة لصور كثيرة ، ومن المشاهد حدوث استحداث للمادة ، وإن كانت تلك الاستحداث تقع بحكم العادة فى زمن متطاوّل ، فلا يحال على القدرة الالهية أن تقلب أطوار المادة فى زمن مختصر فتحدث المعجزة أو خرق العادة (٥٩) ، وقد وجه ابن رشد نقده لقول الغزالى هذا ، مؤكدا أن ما هو غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة ، لا يمكن أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط ، مثل تطور الانسان من نطفة الى جنين

مثلاً (٦٠) . ويشير ابن رشد لأن التصديق بالمعجزة لا يكون طريقه القول بنفى الأسباب ، بل التصديق بها يكون من التصديق بالوحي الذى أخبر عنها وكما جاء بها دون جدل ، اذ انها أمر يرتفع عن مرتبة الشك الى اليقين ، والمنكر لها كافر، جاحد لما جاء به الشرع (٦١) .
 واذا كان الأشاعرة قد رأوا فى القول بالجواز والعادة أساما قويا لاثبات المعجزة ، فقد نقدهم ابن حزم نقدا شديدا مشيرا الى أن ما ذهبوا اليه من نفى الطبيعة والضرورة السببية والقول بالعادة فى العلاقات المطردة بين الموجودات هو أمر فى رأيه لا يؤدى الى تأكيد الايمان بالمعجزة ، بل هو قتل من شأن المعجزة وأظهرها على أنها مجرد خرق للعادة (٦٢) .

ويتضح من خلال بحث آراء الأشاعرة بشأن رفض الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات ، ان قولهم هذا جاء من منطلق حرصهم على تأكيد الاختيار الالهى الحر دون التقيد بأى ضرورة . ذلك المبدأ الذى يمد أهم أساس فى تفسيرهم الغائى .

ثالثا : القدرة الالهية وارتباطها بالسببية والغائية عند الأشاعرة :

ان من أهم العوامل التى دفعت الأشاعرة لآرائهم فى نفى الأسباب الذاتية للموجودات ورفض الاقتران الضرورى السببى هو تصورهم لمفهوم الاقتدار الالهى . وقد رأى الأشاعرة أن القول بالضرورة السببية يؤدى

الى الانتقاص من مفهوم القدرة الالهية المطلقة ، مما دفعهم الى نفي الأسباب للموجودات ، والقول بأن الفاعلية الالهية المختارة هي السبب الحقيقي والوحيد لكل حوادث العالم مباشرة (٦٣) . اذ ان القدرة عندهم هي صفة وجودية قديمة قائمة بذات الله تعالى ، غير متناهية بالنسبة لذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها (٦٤) . والقدرة الالهية كذلك هي صفة متهيئة لايجاد ما يعرض على وجه الجواز دون الاستحالة (٦٥) ، كذلك يؤكد الأشاعرة على أن مفهوم الاقتدار هو أن يكون القادر ، قادرا على الفعل والترك ، فالقدرة هي صفة اليجاد التي يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك ، والترك بدلا عن الفعل (٦٦) ، ومن هنا يتضح أن فكرة الضرورة السببية لا تتفق اطلاقا مع مفهومهم عن الاقتدار ، اذ ان القول بمثل تلك الضرورة سواء في وجود العالم أو جزئياته ومتغيراته هو أمر يتعارض مع الاقتدار الالهى المطلق من وجهة النظر الأشعرية ، اذ أنهم يرون أن الوجوب والامتناع الذاتيين للأشياء يحيلان المقدورية والامكان هو ما يصححها (٦٧) ، ولهذا يؤكد الأشاعرة أن المقدورات لله هي الممكنات الالمتناهية ، اذ ان خلق الحوادث باستمرار ليس له حدود في الغفل ، فالامكان مستمر أبدا ، والقدرة الالهية تتسع لكل الممكنات (٦٨) ، ويؤكد الأشاعرة على أن القدرة الالهية واحدة بالرغم من تعلقها بما لا يتناهى ، فتعدد مقدورات الله تعالى لا يعنى أن القدرة

متعددة بل هي واحدة على الدوام (٦٩) ، والدليل على قدرة الله تعالى على خلق مالا يتناهى من الممكنات باستمرار انه قادر على خلق بعضها والقدرة على شيء قدرة على مثله ، فالامكان وصف مشترك بين الممكنات ، اذا فكل الممكنات مقدورة لله كما انه لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته تعالى (٧٠) .

ويبدو المفهوم الفلسفى للقدرة الالهية مختلفا تماما ، فنجد ابن سينا يشير الى أن القدرة الالهية مختلفة عن القدرة البشرية ، من حيث ان القدرة البشرية تكون عن مبدأ حركة فهي قوة محرك لا عالمة ، أما القدرة الالهية فهي عقل وعلم ، كما أنها خالية عن الامكان ، والاعتدال الالهى معناه صدور الفصل عن الله تعالى بارادة موجبة ، فما علمه الله يريدوه وهو حاصل بقدرته وجوبا ، ولأن الله تعالى منزّه عن الفرض فان أفعاله تصدر بارادة لا تختلف ، والقدرة الالهية الموجدة بالضرورة هي أعلى شأنًا من مفهوم القدرة البشرية المتعلقة بالامكان (٧١) وهذا المفهوم الفلسفى للقدرة الالهية يتفق مع قولهم بأن الله فاعل ويأتى أيضا متسقا مع اثباتهم الضرورة الداخلية للعالم ، كذلك فان رفضهم لكون القدرة الالهية تعنى القدرة على الفعل والترك يأتى مرتبطا بفكرتهم فى الجود الالهى ، فقولهم بأن الله يفعل بالضرورة وعلى وجه ثابت لا يختلف ، مرتبط بتصورهم أن الله يخلق على أحسن صورة ممكنة ،

فالعالم عندهم بهيئته وتركيباته ونظامه هو على أحسن صورة ممكنة لأن الفعل على أحسن صورة هو من لوازم ذاته تعالى ، ومن هنا يأتي تقريرهم لأن الفعل الالهي ضروري لا يختلف وارادته موجبة ثابتة ، وهذا الثبات من مقتضى جوده تعالى وفيضه بالخير على أكمل وجه ، ولا يصح أن يقال انه تعالى قادر على الفعل والترك لأن هذا من وجهة نظر الفلاسفة لا يليق بكمال الذات الالهية (٧٢) . وتجدر الاشارة الى أن آراء الفلاسفة في القدرة الالهية ، واثباتهم للسببية الضرورية ترتبط ارتباطا وثيقا بتفسيرهم لدخول الشر في القضاء الالهي ، اذ ان قولهم بالتأثير الضروري للأجسام كأن تحرق النار دائما عند ملاقاتها لقابل ، وقولهم بأن القوة للأجسام تكون قبل الفعل ، اذ ان الله لا يختار أن يخنق الاحراق مع النار عقب ملاستها للجسم بل هي لها قوة الاحراق قبل الفعل ، ومن ثم فان هذا الثبات لقوانين الطبيعة وتأثيرات الأجسام يفسر عندهم وجود الشر بالعرض (٧٣) .

وتبدو مثل هذه الآراء مرفوضة من وجهة النظر الأشعرية المؤكدة دائما ، على مطلق الحرية للمشيئة الالهية ، فذلك المفهوم الذي يرتبط ارتباطا أصيلا بأن يكون الله تعالى قادرا على الفعل والترك ، ومن هنا يكون رفض الأشاعرة العام لأي ضرورة في العالم تقف أمام الاقتدار الالهي المطلق ، أو أي داع يقتضي أن يفعل الله

على وجه ضرورى ، فالارادة الالهية عندهم هى صفة
تخصيص بعض الجائزات دون بعض مع تساوى الكل فى
الجواز (٧٤) • اذا فذلك الاقتدار الالهى المطلق عند
الأشاعرة ، والتخصيص بين الجائزات لمحض المشيئة دون
أى مرجع آخر ، هو الخلفية لأرائهم فى السببية ، ولكن
آراءهم تلك قد تعرضت لتقد شديد خاصة من جانب ابن
رشد وقد دار نقده لآراء الأشاعرة على عدة نقاط :

١ - ينقد ابن رشد قول الأشاعرة بعدم وجود طبيعة
ذاتية للأشياء أو ما نسيه بالأسباب الذاتية ، وهو يؤكد
على أن الموجودات لها طبيعة ذاتية تختص بها ، والا لما
تميزت الأشياء ، ولكان الكل واحدا ، فالاختصاص بفعل
معين انما يصدر عن طبائع خاصة ولو انتفى هذا القول
لانتفت الطبيعة ، ولزم العدم ، ويشير الى أن التفاوت
فى درجة التأثير بين الفعل والمنفعل قد تتدخل بها عوامل
أخرى فتغير درجة التأثير دون أن يعنى هذا تغيير طبيعة
الفاعل ، مثل أن دهان الجسم بالطلق يمنع احتراقه
عند ملامسة النار له دون أن يعنى هذا سلب طبيعة
النار (٧٥) •

٢ - ويوجه ابن رشد نقده لقول الأشاعرة بالجواز
ونفى الأسباب والمسببات مؤكدا أن مثل هذا القول
يتنافى مع تقرير الحكمة الالهية ، فهو يرى أن ادراك
الحكمة الالهية لا يكون الا بادراك الأسباب للأشياء ،
وادراك العقل لضرورة اسناد المسبب لسبب ، مؤكدا على

اثبات الضرورة السببية من خلال القول بعلم للموجودات
تتقوم بها ، فالجوهر الجسماني لا يقوم الا بالعلة المادية
والعلة الصورية ، كذلك بالعلة الفاعلة والفسائية
وضرورة العلة الفاعلة والغائية لا تقل عن ضرورة
العلة المادية والصورية وضرورة تلك العلل للموجود
لا تقل عن ضرورة العلاقة الشرطية مثل أن الحياة
شرط العلم .

ويؤكد ابن رشد أن الضرورة السببية هي التي
تدعم الاعتقاد بفاعل عاقل ، وإن كل موجود له غاية ،
فإذا لم نقر بمثل هذه العلاقات الضرورية فقد ألغينا
المعقولة وأدراك تلك الرابطة العقلية الكامنة وراء
اقتران الأسباب والمسببات هي في رأي ابن رشد الدليل
على النظام والحكمة ، فلو انتفت تلك الضرورة لما أمكن
تصور الوجود كنسق منظم ثابت ولما كان هناك دليل على
وجود عقل مدبر حكيم وراء هذا العالم (٧٦) .

٣ - يرى ابن رشد أن فكرة المادة التي قال بها
الأشاعرة هي فكرة غير واضحة ، متسائلة عن المقصود
بالعادة عندهم ، فإن كانوا يقصدون بأنها عادة لله في
فعله ، فإن هذا قول مرفوض في رأي ابن رشد لأن العادة
للفاعل تعني تلك الملكة التي يكتسبها وتوجب الفعل
منه على الأكثر ، وإن كانت عادة للموجودات الطبيعية
فهذا ليس قول الأشاعرة لتنفيهم طبيعة الموجودات ،
أما لو كانوا يرجعون المعنى للإنسان، فإن رشد يرفض

أن يكون مقصودهم من هذا أنه ليس بين الأسباب
والمسببات سوى اقتران بانوضع دون ضرورة ذاتية
داخلية للأشياء تقتضى هذا الاقتران ، لأن هذا يؤدي الى
القول بأن كل الموجودات وضعية ، والنظرة الانسانية
هى التى تضى عليها وهم النظام حيث لا نظام هناك
فى الحقيقة ، مما يتنافى مع تقرير الحكمة ، فالضرورة
السببية هى ما يدرك منه النظام والحكمة ، ولو رفعنا
القول بناموس ثابت للكون لم يعد هناك ما يستدل منه
على وجود حكمة الهية (٧٧) -

ويذكر ابن رشد دليل العناية الالهية كدليل على
وجود الله ، وهو الدليل القائم على رجوع الملامة بين
أجزاء العالم ومخلوقاته بما يحقق المنفعة والاتساق
الكللى للعالم (٧٨) ، ويذكر أن القرآن قد أرشد لهذا
الدليل ، فى مواضع كثيرة ، كقوله تعالى :

« وجعلنا نومكم سباتا » (٧٩) ، وقوله : « وبينا
فوقكم سभा شدادا وجعلنا سراجا وماجا » (٨٠) ، وقوله :
« وجعلنا السماء سقفا محفوظا » (٨١) ، كذلك قوله
تعالى : « الله الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء
بناء » (٨٢) .

ويشير ابن رشد الى نقطة هامة ، وهى أن هذا الدليل
القرآنى يبدو مناقضا تماما لدليل الامكان والتجويز
عند الأشاعرة ، اذ ان آراء الأشاعرة القائلة بأن كل ما

فى العالم من موجودات هى أمور ممكنة وجائزة أن تكون على هيئة أخرى ، وأن الله تعالى إنما يرجع أحد الوجوه الممكنة لمحض المشيئة ، يرى ابن رشد أن مثل هذا القول يتعارض مع اثبات الموافقة بين الانسان وأجزاء العالم ، فما دام الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ، إذ يمكن أن يوجد الانسان فى عالم آخر ووضع آخر ، فلا يمكن من خلال آراء الأشاعرة أن يقال إن الله امتن على الانسان بهذا الوضع لسبب وحكمة ، إذ ليس هناك ضرورة لترتب الأسباب عندهم ، فإذا لم يكن هناك أسباب ، فإن هذا يعنى أنهم يجوزون أن تتأتى جميع أفعال الانسان وأعماله بأى عضو اتفق أو بغير عضو ، فيجوز أن يبصر بالاذن ، ويسمع بالعين ، فأى معنى يبقى للحكمة الالهية فى المخلوقات بعد هذا القول ، ويذهب ابن رشد الى أن رفع الأسباب والمسببات يسد الطريق أمام الرد على القائلين بالاتفاق لأن وقوع أحد الجائزين أحق أن يقع بالاتفاق من أن يقال إنه واقع عن فاعل مختار (٨٣) ، أما ترتيب الأسباب ، بذلك التسلسل المنظم فهو الذى يليق بالفعل الالهى والدليل على حكمة الصانع واقتداره (٨٤) - وقد قال تعالى :

« ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن

الخالقين » (٨٥) • يقول ابن رشد : « من أنكر وجود المسببات مرتبة عن الأسباب في الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات عن الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا » (٨٦) •

ويوضح نقد ابن رشد لأراء الأشاعرة في السببية خلافا هاما بين كل من وجهتى النظر الفلسفية والأشعرية ، فعلى جانب نجد أن المفهوم الأشعرى للاقتدار الالهى ، هو القدرة الالهية على التغير وقلب نظام العالم فى أى لحظة ووفقا لمحض المشيئة ، بينما على الجانب الآخر يبدو المفهوم الفلسفى للاقتدار الالهى قائما على أن يحكم الله العالم بقانون ثابت لا يتغير كقوله تعالى :

« ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، و « ولن تجد لسنة

الله تحويلا » (٨٧) •

وقد وجه ابن حزم الظاهرى نقدا شديدا أيضا لأراء الأشاعرة ، بل أنه وصف تلك الآراء بالهوس وأنها لا تستند لأى أساس شرعى ، مشيرا لأن لغة القرآن تبطل قولهم فلفظ الطبيعة موجود فى لغة العرب القديمة ، كذلك الجبل والسليقة ، والسجية والخلقة وكلها ألفاظ تشير لخلق الله للمخلوقات كل بطبيعة خاصة ، ولم ينكر الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الألفاظ ولم ينكرها أحد من الصحابة ، ويؤكد ابن حزم أن الله هو

خالق الكل ، وقد رتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً .
ولا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل ، ولكل موجود صفات
خاصة هي طبيعته (٨٨) .

والحق أن آراء الأشاعرة في السببية تمثل اشكالا
كبيرا أمام امكانية استخدامهم لدليل النظام والغائية ،
خاصة وانهم لم يذهبوا الى ما ذهب اليه المعتزلة من
القول بأن الله يفعل بفرض الصلاح (٨٩) ، فان معظم
المعتزلة مع رفضهم آراء من ذهب من المعتزلة للقول
بالطبع وايجاب الخلق (٩٠) ، وتأكيدهم على أن الفعل
المتولد في الطبيعة هو فعل لله تعالى (٩١) ، فقد قالوا
بأن الله يفعل في الطبيعة فعلا متولدا وبترتب أسباب ،
وقد أكدوا على قدرة الله تعالى على أن يفعل ابتداء كل
ما يفعله بأسباب (٩٢) ، وعللوا اختيار الله تعالى للفعل
بترتب الأسباب الى حكمته التي تقتضى أن يفعل على
أحسن وجه وأفضل نظام مشيرين الى أن تلك السببية
التي يفعل الله بها في العالم لا بد انها في ترتيبها
وتسلسلها بها صلاح ومنفعة أكثر للمخلوقات مما لو
فعل مباشرة ، فلا بد من تعلق ضرب من الصلاح واللفظ
بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بالمنافع
الدنيا ، لذلك اقتضت حكمته ورحمته أن تكون الأمور
على هذا الترتيب (٩٣) .

أما الأشاعرة فقد نفوا أى سببية سواء فيما يتعلق
بالضرورة الداخلية للعالم أو ترتب الأسباب والمسببات

فى الفعل الالهى لغرض الصلاح ، وبهذا أصبح من الصعب توقع أن يستخدموا دليل النظام والاتقان دون أن يقموا فى اشكالات (٩٤) . وان كان هذا لا يعنى ان الأشاعرة لم يقولوا بنظام فى العالم ولكنهم أرجعوا هذا النظام للارادة الالهية التى تخصص الجائزات بمحض المشيئة ، والعالم مرتب ومنظم ومتناسق رجوعا للقدرة الالهية مباشرة (٩٥) . اذ انهم حرصوا كل الحرص على التوكيد أن العالم بكل موجوداته وصفاته هو بالقدرة الالهية المستبدة بالاختراع ، ولا تأثير اطلاقا بين أى موجود وآخر بل الكل واقع بالقدرة الالهية (٩٦) أما مدى نجاح الأشاعرة فى الجمع بين آرائهم فى السببية واثبات النظام فهذا ما سوف يتبين فى نهاية البحث .

واذا كان الأشاعرة ما قالوا بتلك الآراء فى السببية الا حرصا على اثبات الاقتدار الالهى المطلق ، والمشيئة الالهية المختارة ، ولم يروا سبيلا لهذا الا نفى أى ضرورة تتعلق بالفعل الالهى ، فانهم على الرغم من هذا قد واجهوا نقدا من جانب الفلاسفة الذين رأوا أنه وفقا لآراء الأشاعرة فان الفعل الالهى لا يخلو من الضرورة ، فيشير ابن رشد ان ما ذهب اليه الأشاعرة من تقرير أن ما علم الله فى الأزل أنه يكون فوقوقه ضرورى ، كما أن ما علم أنه لا يكون فهو محال وقوقه ، هو قول يؤكد على أن الفعل الالهى يقع وجوبا ، اذ ان ،

الموجودات كما وجدت كانت فى علم الله الأزلّى على تلك الصورة المميّنة ولا يمكن أن تحصل بصورة أخرى، اذا فوجئوا بالموجودات على ما هى عليه هو بالضرورة (٩٧) -

ومثل هذا التشكك المثار حول مدى نجاح الأشاعرة فى وضع تصور لمطلق المشيئة الالهية ، يدعو الى القاء الضوء على آرائهم الخاصة بعلاقة العلم الأزلّى والقدرة الالهية عندهم ، وقد اتفقت الأشاعرة على أن ما علم الله انه لا يكون فهو لا يقع مطلقا ، وهو على هذا القياس يكون ممتمنا ، ولكن امتناعه ليس لذاته بل لوقوعه فى العلم الالهى الأزلّى انه لا يكون ، والعلم الالهى الأزلّى ثابت لا يتجدد بتجدد الكائنات فلا تغير فيه ، فالممكن فى ذاته يبقى ممكنا فى ذاته وان كان محالا وجوده فى الواقع (٩٨) -

ويشير الغزالى الى أن الممكن بذاته قد يكون محالا باعتبار غيره ، فاذا وقع فى علم الله اماتة انسان ما فى وقت معين ، فان تلك الواقعة يجب حدوثها ، لأن عدم وقوعها يعنى اختلافا عما كان فى علم الله ، وهو محال اذ يستلزم انقلاب العلم جهلا ، فهو اذا بهذا القياس محال ، ولكن بالقياس الى القدرة دون العلم فهو ممكن مقدور ، أى أن عدم وقوعه لا يكون عن نقص فى القدرة ، فالقدرة من حيث هى قدرة لا تنقاصر عن التعلق به عن ضعف أو نقص ، بل امتناعه يأتى من

تعلق العلم الأزلى بأنه لا يكون ، وبهذا القياس يمكن إطلاق لفظ مقدور على ما هو مخالف لما كان فى علم الله الأزلى ، أما على غير هذا المعنى فلا يكون مقدورا (٩٩) .

ويبدو أن هذه النقطة هى التى دعت الرازى الى أن يقول انه ليس شرط كون الله تعالى مريدا أو قادرا أن يقدر على الفعل والترك فى نفس الوقت ، بل القدرة هى وجوب الفعل عند المشيئة وفقا لما كان فى العلم (١٠٠) ، ويحاول الايجى شرح وجه الاختلاف بين آراء الأشاعرة وقول الفلاسفة بأن الله يفعل على وجه ضرورى ، فيشير الى أن امتناع وقوع ما هو مخالف لما كان فى علم الله الأزلى ، كما قال الأشاعرة ، لا يعنى أن أيّا من تلك الأشياء له ضرورة فى ذاته أو امتناع لذاته ، بل من الممكن عقلا تصور وجودها وعدمها اذا لم ينظر لتعلق القدرة به ، يقول : « تقدير وجوب الفعل من القادر ، انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى (١٠١) اذا فالأشاعرة يقولون بأن الفعل الالهى يقع وفقا للمشيئة الالهية المختارة استنادا للعلم الأزلى الثابت ، ووجوب الفعل من مقتضى العلم لا يعنى عندهم أى انتقاص من الاختيار الالهى المطلق ، على عكس ما رأوه فى ارجاع تلك الضرورة لآى عامل آخر ، والحق ان رأى الأشاعرة هذا وان كان يعنى أن قدر الوجود

كله بماضيه وحاضره ومستقبله هو ثابت لا يتغير فان هذا لا يعنى أنهم قالوا بثبات موضوعى يحكم متغيرات العالم ، بل هم استبدلوا الحتمية الطبيعية بحتمية الهية ، ولكن بالنسبة للعقل الانسانى تبقى كل الأمور متوقعة -

رابعاً : نظرة شاملة لمشكلة السببية والغائية عند الأشاعرة :

وقد اختلفت آراء الباحثين المعاصرين حول فكرة السببية عند الأشاعرة ، فقد أشار بعضهم الى التشابه بين آراء الغزالي فى السببية وآراء ديفيد هيوم ، اذ أن كلا من الغزالي وهيوم قد رفضا القول برابطة عقلية ضرورية تكمن وراء العلاقة بين السبب المسبب (١٠٢) ، كما أن فكرة التضمن عند الغزالي والتي اعتبرها هي الميعار الوحيد للضرورة ، تتشابه مع آراء المناطقة المعاصرين فى تفرقتهم بين الاستحالة المنطقية والاستحالة التجريبية ، بحيث أنهم أخرجوا العلاقة السببية الطبيعية من نطاق القضايا الضرورية (١٠٣) .

بينما لم يتوقف الأمر عند بعض الباحثين المعاصرين على ذكر أوجه التشابه تلك ، بل تجاوزوا هذا ليسجلوا أن آراء الأشاعرة فى السببية ، وفكرة العادة عندهم هو القول الأقرب للنظرة العلمية المعاصرة ، مؤكدين أن العادة قد أخذت مكانتها المرموقة فى مجال البحث

الفلسفى والعلمى فى العصر الحديث وذلك فى مقابل
آراء ابن رشد التى لم تتناول العلية بأكثر مما تناوله
المذهب اليونانى بلا تأصيل أو اضافة (١٠٤) .

وقد أشار د . زكى نجيب محمود الى أن معظم
الباحثين الذين تناولوا فكرة العلية عند الغزالى قد
عقدوا مقارنة بينه وبين هيوم دون أن يلحظوا الاختلاف
العميق بين الطرفين ، فإذا كان كل من الغزالى وهيوم
قد رفضا القول برابطة عقلية أولية تقضى بالضرورة
السببية ، وردا ذلك الاقتران بين الأسباب والمسببات الى
أسس سيكولوجية لدى الانسان مرتبطة بتكوينه وادراكه
للأشياء ، دون ضرورة موضوعية فى الأشياء تؤدي الى
ذلك الارتباط السببى ، فإن الاختلاف بينهما بعد ذلك
بعمد العمق ، حيث ان هيوم لم يذهب لأبعد من هذا ،
بينما استطرد الغزالى بعد هذا ليقول ان هذه العادات
الادراكية عند الانسان بتقدير من الله ، الذى شاء أن
تجىء العلاقات متساوقة ومقترنة بحيث تظل هكذا
دائما ، وقد يريد الله أن يبطل هذا الاقتران فيمكن
أن يحاط القطن بالنار دون أن يحترق ، وبهذا
الاستطرد من الغزالى يكون قد وصل هو وهيوم الى
مفترق طريق يذهب بكل منهما الى اتجاه مضاد
للآخر (١٠٥) .

ان ذلك الاختلاف العميق بين كل من الغزالى وهيوم
هو ما أشار اليه بعض الباحثين ، مؤكدين انه لو كان

ثمة تشابه بين أقوالهما فى رفض القول برابطة عقلية أولية فى العلاقة السببية ، وقولهما بالعادة فان هذا لا معنى أن منهجها واحد ، وبالتالي فالنتيجة لأقوال كل منهما مختلفة تماما لأن الفزالى لم يكن يرمى الى البحث فى العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق تفسير تجريبي أو عقلى ، بل انه لجأ لفكرة العادة ليصل بفعل الأشياء وخصائصها الى الله مباشرة ، وهذا يختلف تماما عن منهج هيوم الذى بحث الموضوع من وجهة نظر عقلية ، لينتهى كل منهما الى نتيجة مختلفة ، اذ يقول الفزالى بالعادة والممكنات لينتهى بتأييد المعجزة ، بينما ينكر هيوم وجود المعجزة أصلا (١٠٦) .

والحق أن القول بالعادة وان كان الأشاعرة قد أخذوا به لرد الفاعلية فى العالم الى الله بشكل حاسم ومباشر ، الا أنه على الجانب الآخر لدى المعاصرين ، كان هذا القول عندهم معنى نفى وجود عقل كلى منظم للعالم ، فلم يعد - وفقا لأرائهم - هذا النظام المشاهد موضوعيا بقدر ما هو مجرد عادة ادراكية لدى الانسان، وما يحكم الظواهر الطبيعية المتكررة ليس أكثر من مصادفة ، حتى وان كانت متكررة بشكل دائم (١٠٧)، وبالتالي فلم يعد هناك داع للقول بعقل مدبر وراء نظام العالم -

ان هذا هو الجانب الآخر للقول بالعادة والذى

بالتأكيد ينبغي تماما عما قصده اليه الأشاعرة عندما تبناوا تلك الفكرة لتأييد معتقداتهم الدينية .

وقد اعتبر بعض الباحثين أن فكرة الامكان الأشعرية ورفض الضرورة الداخلية في العالم بمثابة هدم لنظرية العلم وإيقال في اللامعقول ، وإبطال لأي أساس يمكن أن تقام عليه معرفة انسانية (١٠٨) ، وقارنوا بين تناول كل من الأشاعرة والفلاسفة المسلمين لموضوع السببية ، معتبرين أن آراء الفلاسفة المسلمين هي الأقرب للروح العلمية ، فالقول بالضرورة الطبيعية ، وإن كان من الممكن أن ينقد من وجهة النظر المعاصرة ، إلا أنه بالنسبة للمصر الذي دار فيه الخلاف بين الفريقين كان رأي الفلاسفة يمثل قمة التفكير العلمي والاتجاه العقلي (١٠٩) .

وإذا كانت آراء الأشاعرة في السببية يبدو تأثيرها واضحا في بياغة تفسيرهم الغائي ، من حيث أن آراءهم في السببية جاءت مؤكدة على مبدئهم الهام في رفض أي فاعلية لغير الله تعالى ، وكما أن الله تعالى عندهم قد أوجد العالم من عدم محض وباختيار مطلق غير مقيد بقديم مادة أو أي ضرورة تحتم الایجاد ، فكذلك آراؤهم في السببية جاءت لتؤكد على نفي أي خاصية للمادة تقيد الاختيار الإلهي لتسيير حوادث العالم بمحض المشيئة ، فالقصد الإلهي لايجاد الحوادث يتدخل في كل منجزات العالم ، فالعالم إذا بكل أجزائه خاضع لأرادة

الله واقتداره المطلق ، كل هذه المعاني تؤكد على حرص
الأشاعرة على التوكيد ان سيادة الله على العالم مطلقة
وارادته مهيمنة ، أما آراءهم فى نفي الأسباب
والتخصيص بين الجائزات لمحض المشيئة وما يترتب
عليها من نتائج مرتبطة بمفهوم الحكمة والعناية الالهية
عندهم وتقريرهم للنظام والاعتقان فى العالم فسوف
تتضح فى فصل قادم .

● هوامش ومراجع الفصل الثاني

- (١) السبب في اللغة هو الحبل ، وفي العرف العام هو كل شيء يتوصل به إلى مطلوب والسبب التام هو الذي يوجد السبب بوجوده فقط ، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه لكن لا يوجد السبب بوجوده فقط (التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون ج ٣ ص ١٢٧) ، وعن التفرقة بين السبب والملة ، قيل إن الملة ترادف السبب إلا أنها قد تتأخره فتراد بالملة للؤثر وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو يكون باعثا عليه (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٩٦) وهناك تفرقة أخرى من وجهين : أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به والملة ما يحصل به والثاني أن الملول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط على حين أن السبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوساطة (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ، ج ١ ص ٦٤٨) .
- (٢) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ١ ، ص ١٧٠ : ١٧٧ ، الجريسي - الارشاد - ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، الفزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٩٧ ، ١٩٨ ، الطوسي - النخبة ، ص ٣٣٦ .
- (٣) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات (١ - السماع الطبيعي) ، تحقيق سميد زايد ، ص ١١ : ٢٠ ، ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ١ ص ٦١ : ٧١ ، أرسطو - الطبيعة ج ١ ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ص ١٠٠ : ١١٠ .
- (٤) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ١ ، ص ٣٧ : ٤٢ ، ابن سينا - التصانيف - ص ٤٢ - ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ ص ٢٥٥ ، الرازي - للباحث الشرقي ج ١ - ص ٤٥٨ : ٤٦٩ ، الايجي - المواقف - ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٦ ، الطوسي - النخبة - ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، أرسطو - الطبيعة ، ج ١ (ترجمة اسحق بن حنين) ص ١٣٦ : ١٣٩ .
- (٥) ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ١٨١ ، ١٨٢ .
- (٦) الايجي - المواقف - ص ٤٨٥ .
- (٧) ماكغونالد - الله ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية - ص ٤٠ .

- (٨) راجع الفصل الأول ، الجوهرية الفرد .
- (٩) الأب جورج قنوتى - لويس جاردييه - لفلسفة الفكر الدينى ، ج ١ - ص ١١٢ ، Macdonald, Development of Muslim theology, p. 201-205.
- (١٠) الباقلانى - التمهيد - ص ٤٠ - ٤١ .
- (١١) الجوينى - الشامل - ص ٢٢٨ . ٢٢٨ .
- (١٢) الجوينى - الإرشاد - ص ٢٢٦ . السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ٩٠ .
- (١٣) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٨ .
- (١٤) الجوينى - العقيدة النظامية - ص ١٧ .
- (١٥) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٧ .
- (١٦) الفزائى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٦ ، الباقلانى - التمهيد - ص ٤١ .
- (١٧) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٩ .
- (١٨) الفزائى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٧ .
- (١٩) الطوسى - النخبة - ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٧ .
- (٢٠) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٨٧ ، انظر أيضا ابن سينا - الشفاء (الطبيعيات - ١ - السماع الطبيعى) ص ٤٨ ، ٤٩ ، وابن سينا - التعليقات ، ص ٤٧ .
- (٢١) د. عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص ١٨٣ ، ١٨٤ .
- (٢٢) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات ، (١ - السماع الطبيعى) ص ٧٠ ، ٧١ ، الرازى - المباحث للشرقية ، ج ١ ، ص ٥٣١ : ٥٣٤ .
- (٢٣) ابن ميمون - دلالة المآثرين - ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، الفزائى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٥ ، ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٥٦ .
- (٢٤) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٧ .
- (٢٥) الفزائى - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٥ .
- (٢٦) الطوسى - النخبة - ص ٣٢٥ .
- (٢٧) الباقلانى - التمهيد - ص ٤٢ .

- (٢٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١١٥ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٢٢٦ .
- (٢٩) Dr. Majid Fakhry → Islamic Occasionalism, p. 56, 57.
- (٣٠) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٦ .
- (٣١) الطوسي - الذخيرة - ص ٢٢٢ .
- (٣٢) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٠ .
- (٣٣) د. إبراهيم مدكور - في الفلسفة الإسلامية - ص ١٠٩ .
- (٣٤) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ - ص ٧٥ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ص ٣٧٨ ، القاضي عبد الجبار - المحیط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمي ، ص ٢٨٠ .
- (٣٥) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١١١ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ .
- (٣٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٢٥٥ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٦٦ - الخياط - الانتصار - ص ٨٠ ، أيضا بينيس - مطهوب الدرر عند المسلمين - ص ٢٨ .
- (٣٧) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٨٩ .
- (٣٨) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٥٥ ، ٥٦ ، القاضي عبد الجبار - المحیط بالتكليف ، ص ٣٨٠ ، الخياط - الانتصار - تحقيق د. نبيرج ، ص ٧٩ ، انظر أيضا : د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ - ص ٤٩٥ : ٤٩٩ .
- (٣٩) الباقلاني - التمهيد - ص ٤٤ ، ٤٥ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٣٩ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ - ص ٧٥ .
- (٤٠) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٣٧ .
- (٤١) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١١١ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٦٦ .
- (٤٢) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٣ .
- (٤٣) الأمدى - غاية الرام في علم الكلام - ص ٨٦ .

- (٤٤) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٣ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٨٦ ، الطوسي ، الذخيرة - ص ٣٢٤ .
- (٤٥) الجويني - السائل - ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
- (٤٦) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩١ .
- (٤٧) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٨ ، الطوسي - اللخيرة - ص ٣٢٨ .
- (٤٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٩ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٣٣١ .
- (٤٩) الغزالي - تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٠ .
- (٥٠) الطوسي - اللخيرة - ص ٣٣٠ ، ٣٣١ .
- (٥١) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٨٥ ، انظر أيضا د. عاتق العراقي - المنهج النهدي في فلسفة ابن رشد ص ٦٣ .
- (٥٢) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٩٦ ، ٧٩٧ .
- (٥٣) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٩٥ .
- (٥٤) الطوسي - اللخيرة - ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .
- (٥٥) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٠٣ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢٠٧ .
- (٥٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٠٤ .
- (٥٧) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٠٤ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢٠٨ .
- (٥٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٨ .
- (٥٩) المرجع السابق - ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .
- (٦٠) ابن رشد - تهافت التهافت ، ج ٢ - ص ٨١٠ .
- (٦١) المرجع السابق ص ٧٩٦ ، ٧٩٧ .
- (٦٢) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ - ص ١١ .
- (٦٣) Arthur Hymian, James, J. Walsh, Philosophy in the Middle ages, p. 683.
- (٦٤) الأمدى - غاية المرام - ص ٨٣ .

- (٦٥) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٢٢٥ ، ميتيس - ملهوب اللذة عند المسلمين - ص ٢٢ .
- (٦٦) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٤ ، التفتازاني - شرح للقاصد ج ٢ ص ٢٨٥ .
- (٦٧) الأيجي - المواقف - ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، الرازي - محصل أفكار المتقنين والمتأخرين ص ٥٢٨ .
- (٦٨) الباقلاني - الإنصاف - ص ٥١ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٤ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٢٤٩ .
- Eric, L. Ormsby. Theodicy in Islamic thought, p. 155.
- (٦٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٤ ، الأيجي ، المواقف - ص ٤٨٥ .
- (٧٠) الأيجي - المواقف - ص ٤٨٥ ، الرازي - محصل أفكار المتقنين والمتأخرين ص ٢٥٨ .
- (٧١) ابن سينا - المملقات - ص ١٩ ، ٢٠ .
- (٧٢) ابن سينا - التملقات - ص ٢٢ ، الأيجي - المواقف - ص ٤٨١ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٩ .
- (٧٣) ابن سينا - النجاء - القسم الإلهي ص ٢٩٠ ، الرازي - المباحث المشرقية ج ٢ - ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، سوف يأتي الحديث عن دخول الفر في القضاء الإلهي عند الفلاسفة بشكل أكثر تفصيلا في الفصل الخامس من البحث .
- (٧٤) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ١٧١ .
- (٧٥) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨٢ ، ٧٨٤ .
- (٧٦) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٥ ، ابن رشد ، مناهج الأدلة ص ٥٧ .
- (٧٧) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨٧ ، د. عاطف العراقي ، التهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ٦٤ .

- (٧٨) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١١٢ ، ١١٣ .
- (٧٩) سورة النبا - ٩
- (٨٠) سورة النبا - ١٣ .
- (٨١) سورة الأنبياء - ٣٢ .
- (٨٢) سورة البقرة - ٢٢ .
- (٨٣) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٥٧ ، ١٦٣ ، ١١٤ ، ١١٥ .
- (٨٤) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٨١٠ .
- (٨٥) سورة المرحون ٣٣ ، ٦٤ ، ١٥ .
- (٨٦) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١١٤ .
- (٨٧) سورة تاطر آية (٤٢) .
- (٨٨) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ ، ص ١٦ ، ١٢ .
- (٨٩) سيأتي الحديث عن هذا الموضوع في الفصل الخامس بتفصيل أكثر .
- (٩٠) القاضي عبد الجبار - المحيط بالكليات - ص ٢٨٧ ، المحيطة -
- (٩١) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٩٩ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - ج ٥ ، ص ٩٩ .
- (٩٢) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالكليات - ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ .
- (٩٣) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالكليات - ص ٣٩٩ .
- (٩٤) سيأتي الكلام في هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الخامس .
- (٩٥) الغزالي - الاعتقاد في الاعتقاد - ص ٥٣ .
- (٩٦) الغزالي - الاعتقاد في الاعتقاد - ص ٦٤ - الأبيي - للرافع ص ٤٨٥ .

(١٦) ابن رشد - تهافت التهافت - ص ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، الرازي - للباحث
لشرقية ج ٢ ص ٤٩١ .

(١٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، الجويني - الارشاد ،
ص ٢٢٩ .

(١٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٦ - الأملي ، غاية للرام ،
ص ٨٧ .

(١٠٠) الرازي - للباحث الشرقية ج ٢ - ص ٤٩١ ، ٤٩٢ .

(١٠١) الأيجي ، للواقف - ص ٤٨٢ .

(١٠٢) د. زكي نجيب محمود - المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ص ٣٦٠ ،
د. ماجد فخري - مقدمة تهافت الفلاسفة للغزالي - ص ٢٨ ، راجع أيضا ولغوي
الضروري عند هوم :
Jonathon Bennet-Lock, Berkeley, Hume, p. 280-283.

(١٠٣) د. أحمد محمود صبيحي - في علم الكلام ج ٢ (الأشاعرة) -
ص ١٦٥ ، انظر أيضا آراء للناطقة للماصيرين : د. زكي نجيب محمود - نحو
لفلسفة علمية - ص ٣٠٦ .

(١٠٤) د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ -
ص ٥٢٣ .

(١٠٥) د. زكي نجيب محمود - المعقول واللامعقول - ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .

(١٠٦) د. عاطف العراقي - للتبج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٧٥ ،
١٧٦ ، د. عاطف العراقي ، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ٣٥ .

(١٠٧) د. زكي نجيب محمود - نحو فلسفة علمية ، ص ٣٠٥ .

(١٠٨) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ٣٦ ،
د. حسن حنفي - من العقيدة الى الثورة ج ٢ ، ص ٣٧ .

(١٠٩) د. عاطف العراقي - للتبج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ١٤٥ ،
د. حسن حنفي ، من العقيدة الى الثورة ج ٢ ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

_____ الفصل الثالث _____

الغاية وارتباطها بمشكلة الحرية
عند الأمشاعة

تمهيد

تأتى أهمية بحث موضوع الحرية عند تناول فكرة الغائية ، من حيث أن مشكلة الحرية هي تلك الحلقة المتوسطة التي تربط بين موضوع السببية والعناية الالهية ، فإقرار الحرية الانسانية هو أحد الوسائل التي يمكن من خلالها تبرير وجود الشر في العالم برده لفاعلية الانسان واختياره ، ومن ثم إقرار الحكمة الالهية المترفعة عن فعل كل ما هو شر ، كما انه مع وجود التكليف وما يلحقه من ثواب وعقاب تصبح حرية الانسان موضع بحث دقيق لارتباطها بحكمة الله وعمله .

إذا فلا معزل لموضوع الغائية عن تناول مشكلة الحرية الانسانية ، فمشكلة الحرية لها بعدها الانساني والأخلاقي ، كما أنها أيضا ذات بعد ميتافيزيقي (١) ،

نظرا للعلاقة المتبادلة فى التأثير بين مفهوم اللوهية
وتقرير الحرية الانسانية أو نفيها ، وعند تناول
موضوع الغائية عند الأشاعرة يصبح من الصعب تحديد
أبعاد تفسيرهم الغائى دون التطرق لموضوع الحرية ،
لكى تكتمل الرؤية لأبعاد هذا التفسير عندهم .

أولا : رفض الأشاعرة لآراء كل من الجبرية والمعتزلة حول الحرية الانسانية :

جاء الموقف الأشعرى حول موضوع القدر ليحاول
تقديم حل وسط وتصور مقبول يتلافى ما فى آراء كل
من الجبرية والمعتزلة من مبالغة - فى نظر عامة المسلمين
- سواء بنفى الاختيار الانسانى تماما أو تقريره
بلا تحفظ ، فأراء الجبرية المتمثلة فى فكر جهنم بن صفوان
وأتباعه تنفى عن الانسان أى قدرة أو فاعلية وبالتالي
فهو مجبور على أفعاله يفعل كما تفعل سائر الجمادات
والأفعال إنما هى منسوبة إليه مجازا (٢) ، وتلك
الآراء تبدو منافية لشرعية التكليف ، اذ أفرط الجبريون
فى أقوالهم حتى أنهم قالوا أن الله تعالى قد خذل الكافر
وأضله وطبع على قلبه ولم ينظر له ، وخلق كفره ولم
يصلحه ولو نظر له وأصلحه لكان صالحا ، وبالفوا حتى
قالوا ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا جبر . (٣)

هكذا بدا هذا الافراط فى القول بالجبر غريبا عن
روح الاسلام ، مما دعا الأشاعرة - الذين أخذوا على

عاتقهم أن يكونوا الممثلين لآراء أهل السنة والجماعة -
 أن يرفضوا هذا القول نظرا لما يمتله من خطر على مغزى
 التكليف وحكمته ، فيقول الاسفرايينى ناقدآ آراء
 الجبرية : « وهذا القول خلاف ما تجده العقلاء فى
 أنفسهم لأن كل من رجع الى نفسه يفرق بين ما يرد عليه
 من أمر ضرورى لا اختيار له فيه وبين ما يختاره
 ويضيفه الى نفسه ، ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من
 العقلاء (٤) » .

كما يشير الغزالى أيضا الى فساد رأى المجبرة نظرا
 لما يلزم عن أقوالهم من استحالة تكاليف الشرع (٥) .

وان كان الأشاعرة قد رفضوا آراء القائلين
 بالجبرية الخالصة ، فانهم رفضوا أيضا وبشكل أعنف
 آراء القدريّة والمعتزلة ، فقد رأوا فى أقوالهم حول
 اختيار الانسان ، انهم قد جعلوا من الانسان خالقا
 لأفعاله من دون الله (٦) ، وهو ما رأى فيه الأشاعرة
 نوعا من الشرك بالله ، وأخذوا يبالفون فى نظرتهم
 تلك لآراء المعتزلة ، مصورين لأقوالهم على أنها تضىف
 على الانسان بل والحيوان قدرة تفوق قدرة الله
 تعالى . (٧)

وقد قام الأشاعرة بنقد آراء المعتزلة فى هذا
 المجال ووصفوهـم بالكفر والشرك ، مشيرين الى أن
 الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد قصدهم حين قال :

« ان القدرية مجوس هذه الأمة » (٨) ، وذكر الأشعري ان قول المعتزلة بأن الانسان هو خالق للمعاص يشبه رأى المجوس والثنوية المبتدئين لاله للخير وأخر للشر (٦) ، ويشير الاسفرايينى الى خروجهم برأيهم هذا عن ربة الاسلام فيقول : « وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة ، فان الأمة كلها قيلهم كانوا يقولون لا خالق الا الله » (١٠) ، وهكذا صعد الأشاعرة نقدهم لأراء المعتزلة حول الحرية الانسانية حتى جعلوا أفكارهم بمثابة ضربة هادمة لصميم عقيدة التوحيد ، وبهذا أصبحت آراؤهم من وجهة نظر الأشاعرة تقود للكفر (١١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن الأشاعرة وجهوا نقدهم الى كل من الفريقين (الجبرية والمعتزلة) وان كان هجومهم على آراء المعتزلة اتخذ طابعا اشد عنفا وخراوة ، نظرا لأن الهوة أكثر اتساعا بين آراء الأشاعرة والمعتزلة حول موضوع القدر كما سيتضح ، ويعبر البغدادي عن هذا بتكفيره للجهم بن صفوان في كل آرائه بما فيها الجبر ، مشيرا الى أن المعتزلة أكفر منه في آرائهم حول القدر (١٢) .

وهذا الموقف الوسط الذي حاول الأشاعرة أن يصوغوه فيما يتعلق بمشكلة الحرية الانسانية له دلالة المرتبطة بالتفسير الفائي عندهم ، اذ أن موقف الأشاعرة الرافض لآراء الجبرية الخالصة يشير الى أنهم لم يستسيغوا القول بالجبر الخالص على الانسان ، مما

ينذر بأنهم سوف يذهبون الى رأى خاص يبرر حكمة التكليف وعدالته دون الذهاب الى القول بفاعلية انسانية كما سيتضح ، كما أن رفضهم لأراء المعتزلة المؤيدة للقول بالحرية والفاعلية الانسانية يمس الموقف الأشعري الرافض لرد أى فاعلية أو تأثير فيما يدور فى هذا العالم سوى لله تعالى -

ثانيا : عناصر التأثير فى الفعل الانسانى عند الأشاعرة وصلتها بفكرتهم فى الغائية :

لكى تتضح الصلة بين آراء الأشاعرة فى الحرية الانسانية وفكرة الغائية عندهم لابد من الكشف عن آرائهم حول القوى المؤثرة فى الفعل الانسانى ، وتوضح آراؤهم فى هذا المجال من خلال محورين أساسيين :

(أ) القدرة الالهية والاستطاعة وعلاقة كل منهما بالفعل الانسانى -

(ب) ارادة الله و ارادة الانسان وعلاقتهما بالفعل الانسانى -

(أ) القدرة الالهية وقدرة الانسان وعلاقة كل منهما بالفعل الانسانى :

١ - تقرير الأشاعرة انه لا خالق سوى الله وارتباطه بفكرتهم فى الغائية :

لعل أهم الأسباب التى دفعت الأشاعرة لذلك النقد

العنيف لأراء المعتزلة المقررة للانسان بحريته وفاعليته»
انهم رأوا في تلك الأقوال مسامحا بأحد أهم الأصول
لديهم ، وهو تفرد الله بالخلق ، وهو نفس المنطلق الذي
رفضوا منه القول بسببية طبيعية (١٣) .

فقد حسم المعتزلة بوضوح ارائهم حول الفعل
الانسانى فنسبوه لفاعله الانسان ايجادا ، فأفعلن
الانسان عندهم ليست مخلوقة لله وليست مضافة اليه (١٤)
وهنا تبدو جرأة الفكر المعتزلى وحسمه تجاه هذه
القضية ، فهم لم يروا ان الخالقية هي اخص صفات
الله تعالى ، ولم يجيء فى الشرع أنه متفرد بالايجاد (١٥)
اذا فأفعال الانسان مضافة له على وجه الحقيقة وهو
موجدها ، وليس لله فيها صنع ولا تقدير سواء بالنفى
أو الايجاد (١٦) وقد حدد القاضى عبد الجبار نسبة
الفعل لفاعله الانسان بأنها نسبة ايجاد واحداث فقال :
«أفعال المباد غير مخلوقة فيهم وهم المحدثون لها» (١٧)

وقد استشهد المعتزلة بالنصوص القرآنية للتدعيم
وجهة نظرهم تلك بمثل قوله تعالى :

« فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون
هذا من عند الله » (١٨) ، وقوله تعالى : « اليوم تجزون
ما كنتم تعملون » (١٩) فهم يفسرون العمل بأنه فعل
والفعل هو الخلق (٢٠) ، ويستدلون على ذلك بقوله
تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (٢١) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على رأى المعتزلة بأن الانسان موجد لأفعاله ، مؤكدين على أنه لا يجوز أن يقال خالق سوى الله تعالى ، فجميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم كذلك سائر المخلوقات وحركاتها كلها مخلوقة لله تعالى (٢٢) .

ويدلل الأشاعرة على تفرد الله تعالى بالخلق مستشهدين بالنصوص القرآنية ، كقوله تعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون (٢٣) » وقوله تعالى : « ذلكم الله ربيكم لا اله الا هو خالق كل شيء » (٢٤) مؤكدين على ما فى هذه الآيات الكريمة من التمدح بتفرد الله بالخلق والاختراع والابداع (٢٥) . كذلك ينقد الرازى القول بأن الانسان خالق لأفعاله مستدلا بقوله تعالى : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله هو خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (٢٦) وقوله تعالى : « فارونى ماذا خلق الذين من دونه (٢٧) » ذاكرا انه لو كان لغير الله خلق على الحقيقة لبطل معنى هذه المطالبة ، كما أن قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون (٢٨) » هو نص صريح فى أن الله تعالى هو خالق العباد وأفعالهم كذلك ، وبهذا النص فقد تأكد دخول كل الموجودات فى خلقه ، بما فيها أفعال الانسان ، فنسبة الأفعال الانسانية الى الله تعالى خلقا وإيجادا هي نسبة الأجسام والأعراض الى قدرته تعالى من حيث الاحداث والإيجاد (٢٩) .

وقد نوه الأشاعرة بإجماع المسلمين على قول انه لا خالق سوى الله بما يتساوى مع اجتماعهم على قول لا اله الا الله ، فلذا جاء المعتزلة ليقولوا بأن الانسان خالق فهم بهذا يهدمون أهم أسس عقيدة التوحيد في رأى الأشاعرة (٣٠) ، ويذكر الجوينى ان أحدا لم يجرؤ على اطلاق كلمة الخالق على العبد فى قرب عهد الأمة بالسلف الصالح حتى ظهر أهل البدع (قاصدا بذلك المعتزلة والقدرية) وتمادوا فى هذا القول (٣١) ، ويذكر السنوسى أن الدليل على تفرد الله بالخلق طريقه هو نفس طريق اثبات وحدانيته تعالى . فاللازم عند تعدد الآلهة من ثبوت العجز للاله عند تعارض الارادتين ، لازم أيضا للقائلين بخالقين من القدرية (٣٢) .

وقد استنكر الأشاعرة القول بخلق الانسان لأفعاله من دون الله ، لأن هذا القول يجعل العبد أحسن خلقاً من الله ، لأن خلق الممارف والطاعات ، أحسن وأرفع مقاماً من خلق الأجسام والأعراض ، اذا فالقائلون بخلق الانسان لأفعاله ، جعلوا خلقه أفضل من خلق الله تعالى (٣٣) .

هكذا يبدو واضحاً رأى كل من الطرفين القاطع حول الأفعال الانسانية من موجدتها ؟ فيبينها أكبر الأشاعرة بحسم على أن الله هو خالق الافعال الانسانية فقد أصر المعتزلة بنفس الحسم على أن أفعال الانسان

مخلوقة له ، ويعبر القاضى عبد الجبار عن آراء المعتزلة حول هذه النقطة برفضه أى قول ينسب هذه الأفعالى الى الله فيقول : « ومتى قيل : ان الله تعالى هو الذى يحدثه ، والحال ما قلناه ، فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية ، وانما يتعلق من حيث الحلول » (٣٤) ، وهكذا اختلف الأشاعرة مع المعتزلة اختلافا عميقا حول نسبة الفعل الانسانى لفاعله ، ويرتبط هذا الخلاف ارتباطا كبيرا بأراء الأشاعرة فى الغائية ، اذ أنه يوضح وجهة النظر المؤكدة على أن الله هو المنفرد بالفاعلية فى العالم ومن ثم فانه وفقا لرأيهم هذا فان جميع أفعال الانسان بخيرها وشرها هى من خلق الله وإيجاده ويصبح من المتوقع ألا يحاول الأشاعرة تبرير وجود الشر ، بنسبته للانسان خلقا وإيجادا ، كما يتضح أيضا تأكيدهم على أن الله هو القوة الوحيدة المؤثرة فى العالم والقاضية لكل ما فيه من حوادث ويأتى هذا التأكيد من جانبهم موضحا أن تفسيرهم الغائى يقوم على تصور السيادة المطلقة والهيمنة الكاملة لله على العالم .

٢ - هل الله قادر على أفعال العباد ؟

إذا كان كل من الأشاعرة والمعتزلة قد اختلفوا حول نسبة الفعل الانسانى لفاعله من حيث الخلق والإيجاد ،

فانهم قد اختلفوا أيضا حول جزئية أخرى وهي قدرة الله على مقدورات المباد ، ويرتبط خلافهم حول هذا الموضوع بمفهوم كل من الفريقين حول التنزيه .

أما المعتزلة فلهم عدة آراء حول هذه النقطة ، فهم وان كانوا قد أقروا بأن أفعال الانسان مخلوقة له ، فقد بقي تساؤل : هل يقدر الله على أفعال المباد ؟ يذكر الأشعري آراء المعتزلة (٣٥) حول هذه النقطة :

١ - يشير الى أن النظام وأبى الهذيل وسائر المعتزلة الا الشحام قالوا ان الله تعالى لا يوصف بالقدرية على شيء مما أقدر عليه المباد (٣٦) ، واستحالة مقصور بين قادرين .

٢ - أما الشحام فيقول ان الله قادر على مقدورات المباد ، والحركة الواحدة مقدورة لله وللانسان ، وهي بهذا المعنى تكون مقدورة لقادرين ، ولكن ليس بمعنى أن الله والانسان يشتركان في نفس الفعل ، بل بمعنى أن الله يقدر على ما يقدر عليه الانسان ، أما الفعل عندما يصدر عن الانسان فهو من فعله وايجاده وليس خلقا لله ، وقد نقد القاضي عبد الجبار هذا القول على أساس ان الفاعل هو من وجد مقدوره فقط ، والفعل مادام قد نسب الى الانسان في حال وجوده فلا يقال أن الله قادر عليه (٣٧) .

وقد استدلل المعتزلة على أن قدرة الله لا تتعلق بأفعال العباد بأحالتهم لمقدور بين قادرين ، والإنسان قادر كما هو معلوم بالضرورة والشرعية ، فمادام فعله يقع بقدرته فهو خارج عن مقدورات الله تعالى (٣٨) . وقد استخدم المعتزلة ما يعرف ببرهان التمانع لتدليلهم على استحالة أن تكون مقدورات العباد مقدورة لله تعالى ، ويقوم هذا البرهان على أنه لو كان الفعل الإنساني يتعلق بالقدرتين ، قدرة الله وقدرة الإنسان ، فقد يريد الله وقوعه ويريد العبد تركه أو العكس ، ولا يمكن اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، وعند هذه النقطة لا يتراجع المعتزلة ليقولوا أنه إذا اختلفت الإرادتان فإن إرادة الله هي التي تقرر الوقوع لفعل الإنسان أو عدمه ، لأنه مادام الفعل مقدورا للإنسان فدرجة القدرة على المقدور واحدة لا تختلف ، وبهذا يصبح الترجيح محالا لوقوع الفعل بأي القدرتين يكون ، وهكذا تكون أفعال الإنسان غير موصوفة بأنها في مقدورات الله تعالى (٣٩) . ويستدل القاضي عبد الجبار على استحالة أن تكون أفعال الإنسان مقدورة لله بطريقة أخرى ، وهي أنه لو جاز أن يقدر الله على مقدورات العباد لجاز أن يكون متكلماً ، وكاذباً ، وظالماً ، لأن طريقة الإضافة واحدة ، والله لا يوصف بهذه الأوصاف تعالى عن ذلك (٤٠) .

وقد استنكر الأشاعرة قول المعتزلة بأن الله لا يوصف

بالقدرة على مقصورات العباد ، اذ رأوا في هذا القول أنه وسع في شمول القدرة الانسانية على حساب القدرة الالهية ، مؤكدين على أن أفعال الانسان مقصورة على تعالى ، فلا مقصور الا والله سبحانه قادر عليه ، كما أنه لا معلوم الا والله يعلمه (٤١) .

وقد أقام الأشاعرة دليلهم على أن الله تعالى قادر على مقصورات العباد على أساس من فكرة الامكان ، فأفعال الانسان من الممكنات الجائزة ، وقدرة الله تعم مائر الممكنات ، فمقصورات الانسان اذا مقصوره الله تعالى (٤٢) ، والله قادر على كل أفعال العباد سواء الاضطرارية أو الاختيارية ، لأنه تعالى ما دام قادرا على نوع من أفعال الانسان فقدرة على شيء قدرة على مثله ، والله تعالى كذلك قادر على أفعال العباد قبل أن يقدرهم عليها فلا تخرج أفعالهم عن قدرته تعالى في حال قدرة العبد عليها (٤٣) .

ويفند الأشاعرة قول المعتزلة باستحالة مقصور بين قادرين ، موضحين أن هذا لا يعنى اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، لأن وجه تعلق الفعل بكل من القدرتين يختلف ، فلا تأثير الا للقدرة الالهية ، التي هي جهة تعلق الفعل ايجادا ، أما جهة تعلق الفعل بالقدرة الانسانية فهي الكسب حيث لا تأثير (٤٤) ، ويرد الأشاعرة على قول المعتزلة أيضا بأنه عند القول باستحالة تأثيرين مختلفين على أثر واحد ، فإنه من باب

أولى نفي التأثير عن قدرة الانسان دون الانتقاص من شمول القدرة الالهية ، لما فى هذا القول من وصف لله تعالى بالعجز ووصف لقدرته المطلقة بالقصور (٤٥) ؛ فالفعل الانسانى ما دام مقدورا لله فهو واقع وحادث بقدرة تعالى ، فالقادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع لقدرة الانسان ومقدوره معا (٤٦) .

ويوضح هذا الخلاف بين كل من المعتزلة والأشاعرة اننا بصدد موقفين متمايزين فالموقف المعتزلى يتضح منه حرصهم على تنزيه الله عن الأفعال الانسانية كما انه يعمكس حرصهم على رد الفعل الانسانى بشكل قاطع الى فاعله الانسان وبذلك تصبح مسؤوليته عنه كاملة وعلى الجانب الآخر يبدو الموقف الأشعرى حرصا على توكيد الاقتدار الالهى المطلق والذى يتضمن بالتالى الاقتدار الالهى على كل ما ينسب الى أى فاعلية بدرجة ما ، اذ أن الله هو صاحب الفاعلية الحقيقية الوحيدة فى العالم ، وهذا المبدأ الأشعرى يبدو أساسا هاما فى تفسيرهم الغائى .

٣ - اثبات الأشاعرة للقدرة الانسانية :

اتفقت آراء كل من المعتزلة والأشاعرة على اثبات قدرة حادثة للانسان (٤٧) ، وان اختلفت آراؤهم حول تلك القدرة ، أما المعتزلة فقد أثبتوا للانسان قدرة على أفعاله من الحركات والسكون على اختلاف أجناسها ،

كما أنه يصح أن يفعل الاعتمادات ، وكل هذا وقع
بقدرته أحداثا واختيارا على حسب قصده ، والله قد
خلق للإنسان قدرة ليفعل بها على الحقيقة (٤٨) •
وعن مصدر هذه القدرة في رأى المعتزلة ، يذكر
الأشعري آراءهم (٤٩) •

قال أبو الهذيل وسعمر بن هشام القوطى أن
الاستطاعة والحياة هما غير الإنسان ، أما النظام
والاسوارى فقد قالوا أن الإنسان حى مستطيع بنفسه ،
ويذكر الأشعري أيضا أن أبا الهذيل وسعمر والمردار
قالوا أن الاستطاعة عرض وهى غير صحة البدن
وسلامته ، أما بشر بن المعتز فقد قال أن الاستطاعة
هى صحة البدن وسلامته من الآفات •

أما الأشاعرة فقد حرصوا هم أيضا على التأكيد على
أن الإنسان قادر (٥٠) ، ولكن ما هو مفهوم هذه القدرة
عندهم ؟

تشير آراء الأشاعرة الى أن اثباتهم لقدرة الإنسان
هو ناتج عن ملاحظتهم لأن حركة الإنسان على نوعين
أما اختيارية كالمشى والكلام •• أو اضطرارية
كالرعدة مثلا ، فاقنعوا بأنه فى الحركة الاختيارية
يكون الإنسان قادرا ، فوجه الفرق بين الحركتين هو
دليل على وجود قدرة للإنسان (٥١) ، وكون الإنسان
تارة مستطيعا وتارة عاجزا هو دليل على اثبات قدرة له
هى غيره (٥٢) •

فالقُدرة الانسانية اذا هي صفة خلقها الله للانسان وليست فصلا له (٥٣) ، وشرعها هو صحة البدن وسلامة الآلات والجوارح من الآفات والعجز ، كذلك سلامة العقل ، ولكن القُدرة ليست هي صحة البدن عند الأشاعرة فهي صفة مغايرة للانسان (٥٤) .

ويجىء اثبات الأشاعرة لقُدرة انسانية مرتبطة بأفعال الانسان ، كدلالة على رفضهم للقول بالجبر التام وتهديدا لرأيهم الخاص فى موضوع الحرية الانسانية ، دون أن يعنى ذلك أنهم قد ذهبوا للقول بأية فاعليه لغير الله تعالى .

٤ - القُدرة العادة غير صالحة للايجاد عند الأشاعرة :

أصر المعتزلة على رأيهم بأن قُدرة لا يقع بها المقدور ، فهي والعجز متساويان ، فالعبد اما ان يكون مستقلا بايجاد فعله أو لا يكون ، ولا واسطة ، ومعنى تعلق القُدرة الانسانية بالفعل عندهم هو الايجاد والتأثير وحصول المقدور بها ، فعلاقة القُدرة والمقدور عندهم هي بمثابة علاقة سبب ومسبب (٥٥) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على رأى المعتزلة هذا مستنديين لعدد من الحجج :

(أ) فقد نقد الغزالي قول المعتزلة بأن قُدرة لا تحدث مقدورا هي بمثابة العجز ، واعتبر ذلك خطأ فى التسمية الا اذا كان قولهم هذا يرجع لمقارنة القُدرة

الانسانية بالقدرة الالهية ، لكن اطلاق لفظ المعجز على القدرة الحادثة لفظ غير جائز لأن النفس تدرك انتفرقه بين حال العجز وحال القدرة ، كما أن القول بأن وجه التعلق بالفعل هو الایجاد فقط والا انتفى التعلق كلية هو قول خاطيء في رأى الفزالي ، فالارادة والعلم متعلقان بالفعل دون التعلق بوقوعه ، كما أن قول المعتزلة بتعلق القدرة بالفعل قبل وقوعه يلزمهم في هذه النقطة لأن التعلق سابق على الوقوع ، اذا فقد اقرؤا تملقا بين القدرة والفعل دون ايجاد له (٥٦) .

(ب) كما يستدل الأشاعرة على نفى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجادا ، بأنه لو كان الأمر كذلك لتعلقت بكل الموجودات ايجادا ، أى أن يقدر الانسان على ايجاد الجواهر والاعراض ، وهو محال قطعا لأن القدرة لو تعلقت بايجاد الأفعال لتعلقت بايجاد كل ما يمكن أن يوجد لأن الوجود من حيث هو موجود قضية واحدة لا تختلف (٥٧) .

(ج) من أدلة المعتزلة على استقلال القدرة الانسانية بايجاد الأفعال ، وقوع تلك الأفعال على حسب قصد الانسان ودواعيه ، وهو ما يعرف بدليل الشعور بالحرية ، فالانسان اذا قصد لفعل ما بكيفية معينة أو قصد الامتناع عنه ، وقع مقصوده بنفس الكيفية بشكل متكرر ومستمر ، وهذا دليل على حرية الانسان واستقلال قدرته بايجاد أفعاله (٥٨) .

ويرد كل من الأشعري والباقلاني على هذا القول
 من جانب المعتزلة ، اذ لا يزيأ أن القدرة الحادثة سبب
 ضرورى للمقدور ، فالانسان قد يقصد لفعل معين
 ولكنه لا يحدث كما أراده أو قصده بل يجرى على حسب
 مشيئة الله ، وكون الانسان قادرا على أفعال لا يعنى
 وقوع تلك الأفعال بقدرته ، فالانسان مثلا يسير الالات
 والدواب ولا يقال انه خالق لسيرها (٥٩) ، كما يشير
 الشهرستاني الى أن وقوع بعض الأفعال على حسب
 الدواعى (لا يعنى كونها واقعة بالقدرة الانسانية ،
 فالألوان والطعوم قد تقع على حسب الدواعى)
 وهى عند معظم المعتزلة غير واقعة بالقدرة
 الانسانية ، كما أن أفعال الغافل والنائم فى رأى
 المعتزلة (٦٠) ، واقعة بقدرتهما وهى مع ذلك لا تقع
 على حسب القصد والدواعى فكيف يستدلون بهذا الدليل
 على أن القدرة الانسانية مستقلة بايجاد الأفعال (٦١) ،
 وقد تصدى الأشاعرة لهذا الدليل المعتزلى على استقلال
 الانسان بايجاد أفعاله ، تصدوا لهذا القول بأرائهم فى
 السببية ، مؤكدين أن هذا الارتباط المزعوم بين
 الاحساس بالقدرة ووجود الفعل ليس ضروريا مثلما
 رفضوا أى علاقة سببية ضرورية ، كالارتباط بين الأكل
 والشبع أو الشرب والارتواء ، كذلك فالارتباط بين
 القدرة الانسانية والقصد للفعل من جانب ووقوع الفعل
 على الجانب الآخر لا يعنى وقوع الفعل بها (٦٢) -

(د) يستدل الأشاعرة كذلك على أن الفعل لا يقع بالقدرة الحادثة ، بأن الموجد للفعل يشترط أن يكون عالما بما أوجده علما شاملا بجزئياته ووكلياته ؛ وهذا شرط غير متوافر في الإنسان ، فالإنسان لا يعلم الكثير من أفعاله ، فكيف يتأتى أن يكون موجدا لها ؟ فلايجاد خلق ، والخلق يستوجب الاقتدار والاتقان وأن يكون الخالق عالما بكل شيء عن مخلوقه والإنسان ليس كذلك بالنسبة لأفعاله (٦٣) .

ويرد القاضي عبد الجبار على حجة الأشاعرة هذه بالاشارة الى أن هناك اختلافا بين علم الله وعلم الإنسان فيقول : « فرق بين الوجودين لأنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم بها وليس كذلك الواحد منها فإنه عالم بعلم ففارق أحدهما الآخر (٦٤) » .

٥ - تأثير القدرة الحادثة عند الأشاعرة :

هكذا بعد أن اتضح اجماع الأشاعرة على أن القدرة الإنسانية لا تستقل بإيجاد الأفعال ، فما تأثير قدرة الإنسان في فعله عندهم ، عند هذه النقطة اختلفت آراء الأشاعرة بعض الشيء ، أما الأشعرى فقد حسم الموضوع ونفى كل تأثير للقدرة الحادثة في الفعل ، فلا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل لا من حيث وجوده ولا من

حيث صفاته ، بل الدليل وافع بالفدرة الانهيه غلي وجه
الابداع والاحداث ، ووجه نعلق قدرة العبد بالسعل هو
الكسب فاذا لم يوجد مانع من عجز فان الله يخلق للانسان
قدرة ، فيقع بالفعل مقارنا لقدرة الانسان واراادته بما
أجرى الله به العادة دون أن يكون للانسان تأثير في
وجود الفعل أو صفاته سوى كونه محلا للاستطاعة ،
وهذا الاقتران الذي يخلقه الله بين الفعل والقدرة
العائدة هو معنى الكسب ، وهذا الكسب هو ما علقوا
عليه معنى كون الانسان مختارا وهو ما يتعلق به
الثواب والعقاب (٦٥) ، وقد أخذ معظم الأشاعرة
بهذا الرأي (٦٦) .

أما الباقلاني فقد ذهب خطوة نحو بعض التاتير
للمقدرة الحادثة ، ووجه تعلقها بالفعل الاختياري ،
فهو وان كان قد أكد على أن تعلق القدرة الحادثة
بالفعل ليس تعلقا من جهة الوجود لأن الوجود لا اختلاف
فيه ، والقدرة الحادثة لا تؤثر في وجود الفعل
الاضطراري فكذلك هي لا تؤثر في وجود الفعل
الاختياري ، اذا فوجه الاختلاف بين نسبة هذين
النوعين من الأفعال لا يتعلق بالوجود بل هي صفة
زائدة على الوجود تؤثر في أخص وصف الفعل ، وأخص
وصف الفعل عند الباقلاني حال لأنه من مثبتى الأحوال ،
اذا فتعلق الفعل بالقدرة الحادثة لا يختص بقضية .
الوجود ، بل هي تنخصم الفعل الاختياري بصفاته من

حلال أم حرام • أو حسن أو قبيح • ، وتلك النسبة الخاصة بين الفعل الاختياري وقدرة الانسان هي معنى الكسب عنده (٦٧) •

ويذكر ابن قيم الجوزية أن الباقلاني قد اختلفت آراؤه في أخص وصف الفعل الذي يتعلق به تأثير القدرة الحادثة ، فتارة يقول انه واقع بقدرة الله ، وتارة يقول بانفراد العبد بهذا الأمر انزائد (٦٨) •

وقد قال الاسفراييني في القدرة الحادثة قولاً يقترب من رأى الباقلاني ، وإن كان من غير مثبتى الأحوال فقال ان أخص وصف الفعل وجه واعتبار (٦٩) ، ويذكر البعض أن الاسفراييني قال بأن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وأثبت اجتماع مؤثرين على أثر واحد (٧٠) ، إذ أن القول بتأثير القدرة الحادثة مع نفى الأحوال يقتضى أن يكون الأثر فى الحدوث (٧١) •

وقد نقد الأشاعرة رأى الباقلاني بتأثير القدرة الحادثة فى الصفة الزائدة على الوجود التى هى أخص وصف الفعل ، إذ أن هذا القول يضى فاعلية على القدرة الحادثة مما قد يؤدى الى القول بأن العبد يشارك فى الخلق كما أن ما ذكره الباقلاني عن أمر زائد هو أخص وصف الفعل وهو ما تؤثر فيه القدرة الحادثة هو قول غير مفهوم أو معلوم على حد قولهم (٧٢) •

ويرد الشهرستاني على هذا النقد الأشعرى ، بأن

عموم وصف الفعل هو وجود ، وهو ما يتعلق بالقدرة
 الالهية بكمال صلاحيتها ، ام أخص وصف وصفه ككونه
 كتابة أو شيء . . الخ فيتعلق بالقدرة الانسانية لنقص
 صلاحيتها ، ولا يجوز العكس فكمال الصلاحية لا يجوز
 أن تتعلق القدرة الالهية بأخص وصف الفعل ، ونقص
 الصلاحية لا يجوز تعلق القدرة الحادثة بعموم وصف
 الفعل وبهذا تكون جهة تأثير كل من القدرتين مختلفة
 تماما فلا يجوز أن يضاف الى الموجد ما يضاف الى
 المكتسب فيقال هو القاعد القائم ، كذلك لا يجوز ان
 يضاف الى المكتسب ما هو للموجد فيقال عن الانسان
 خالق مبدع رازق (٧٣) -

أما امام الحرمين الجويني فقد ذهب بفاعلية القدرة
 الحادثة الى أبعد مما ذهب اليه كل من الباقلاني
 والاسفراييني ، فقد رأى أن العبد مختار مكلف ، ورأى
 أن القول بقدرة لا تؤثر كنفى القدرة ، فلا بد اذا من
 نسبة الفعل الانساني الى قدرته على الحقيقة ، وان كانت
 هذه النسبة ليست بمعنى الخلق ، إذ أن الخلق فاعلية
 مستقلة في اخراج الوجود من العدم ، والانسان وان
 كان يشعر انه قادر ، الا أنه يشعر أيضا أن فاعليته
 غير مستقلة ، فهو قادر ، يفعل بقدرته على الحقيقة عند
 ارتفاع الموانع ، وهذه القدرة الانسانية مخلوقا لله ،
 وهي تستند الى أسباب والله هو موجب الكل المستغنى
 على الاطلاق (٧٤) -

وقد وصف الأشباعرة آراء الجوينى تلك بأنها
مقرية من آراء المعتزلة (٧٥) فى القدرة الحادثة ، كما
أن قوله بتسلسل الأسباب يطابق آراء الفلاسفة (٧٦) .
ويأخذ الشهرستانى على الجوينى أن آراءه بها بعض
المغالاة حينما قال بتأثير للقدرة الحادثة فى وجود
الفعل ، وإن كان قد أوضح أن الجوينى لم يقل باستقلال
القدرة الحادثة بإيجاد الفعل (٧٧) .

كما يشير الشهرستانى الى أن قول انجوينى
بالملاقة السببية بين القدرة والفعل يؤدى الى القول
بالطبع ، ويذكر الشهرستانى ملحوظة هامة ، وهى أن
مذهب الجوينى فى رفض تأثير الأجسام فى بعضها (٧٨)
لا يتسق مع قوله بالسببية بين القدرة الحادثة والفعل
الاختيارى (٧٩) .

والسنومى — بعد أن يرفض رفضا قاطعا أى قول
بتأثير للقدرة الحادثة — يسمي الى محاولة تبرير آراء
كل من الباقلانى والاسفرايينى فى القدرة الحادثة ،
كذلك رأى الجوينى الذى يراه أشد خطأ من الرايين
الآخرين فيقول : « فالذى أقطع به من غير تردد تنزه
هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم ، ولعل ذلك انما صدر عنهم
فى مناظرة جدلية لافحام خصم قويته منافرتة للحق
فاحتالوا لسوقه الى الحق بالتدريج ولهذا قال المشايخ
لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا له ما يصدر على سهيل
البحث » (٨٠) .

والحق أن حرص الجويني على البعد عن القول بالجبر (٨١) هو الذي دفعه للقول بفاعلية القدرة الحادثة إذ أنه قد اهتم بالتوكيد على الاختيار الانساني، نظرا لتعلقه بمسائل الثواب والعقاب والعدل الالهي *

٦ - توقيت الاستطاعة عند الأشاعرة :

ان توقيت الحدوث بين القدرة والفعل يمثل نقطة هامة في وضع صورة محددة لموضوع حرية اختيار الانسان ، لذلك فقد حظيت هذه النقطة بالكثير من اهتمام كل من المعتزلة والأشاعرة وإنبرى كل فريق يدلل على وجهة نظره بالأدلة المختلفة *

ويذكر الأشعري آراء المعتزلة في توقيت حدوث الاستطاعة بالنسبة للفعل (٨٢) ، فيشير الى :

(أ) أن معظم المعتزلة قد قالوا بأن الاستطاعة قبل الفعل وانها تبقى ، وهذا قول أبي الهذيل والفسوطي وعباد وجمفر بن حرب وأكثر المعتزلة *

(ب) قال بعض متأخريهم ان الاستطاعة مع الفعل وان كانت تصلح للمشيء وتركه في حال الحدوث *

وقد أقام المعتزلة قولهم بأن القدرة قبل الفعل على أساس انه لو كانت القدرة لا تحدث الا مقارنة للفعل ، لما كان أحدهما أولى بأن يكون قدرة من صاحبه (٨٣)، والحق أن القول بأن القدرة قبل الاستطاعة هو الطريق

الوحيد لاثبات حرية اختيار الانسان وفاعليته وهو الطريق الذى اختار المعتزلة أن يسلكوه بشجاعة وحسم .

أما الأشاعرة فقد أكدوا على أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، وتابعوا فى ذلك رأى الأشعرى (٨٤) ، ودليلهم الهام على رأيهم هذا ، أن القدرة الحادثة لا تبقى ، فالقدرة عرض والمرض لا يبقى زمانين (٨٥) إذا فلا بد أن يكون حدوث القدرة متزامنا مع الفعل لا يتقدمه ولا يتأخر عنه ، كالعلم الذى لا يجوز تقدمه على المعلوم ، ولا الادراك الذى لا يتقدم المدرك (٨٦) .

وقد قال الرازى أن الاستطاعة التى هى سلامة البدن تكون قبل الفعل ، ولكن الفعل لا يقع بها فلا بد من انضمام أمر آخر أو داعية جازمة ليكون الفعل ، فبهذا المعنى تكون الاستطاعة التى هى مجموع صحة البدن وتلك الداعية الجازمة فيصح على هذا أن يقال الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل (٨٧) .

والحق أن قول الأشاعرة أن القدرة عرض لا يبقى زمانين هو نقطة أساسية فى نفيتهم لأى فاعلية من جانب الانسان ، لأنه بناء على هذا القول تصبح علاقة التأثير بين القدرة والفعل منقطعة تماما ، وقد نقد القاضى عبد الجبار هذا الرأى للأشاعرة بأن الاستطاعة مع الفعل فقط مشيرا الى أن هذا القول ينفى أى فاعلية

للقدرة الانسانية ، وتصبح مطالبتة بأن يفعل فى حين
أنه فاقد القدرة فى وقت المطالبة ، وهو نوع من
التكليف بما لا يطاق (٨٨) .

٧ - القدرة الانسانية وصلاحياتها للاختيار عند الإشاعة :

من النقاط الهامة التى تمثل عنصرا أساسيا فى
توضيح مفهوم الحرية الانسانية ، الآراء حول صلاحية
القدرة الحادثة لفعل الضدين ، أو صلاحيتها للفعل
والترك ، وقد حرص المعتزلة على القول بأن القدرة
الانسانية هى قدرة تصلح للاختيار بمعنى أن الانسان
يكون دائما قادرا على أكثر من خيار فى فعله قبل أن
يستجمع ارادته على فعل ما ، ويأتى هذا الرأى للمعتزلة
متسقا مع قولهم بأن الاستطاعة قبل الفعل (٨٩) ، وقد
اعتبر المعتزلة ان القول بأن الاستطاعة لا تكون مع
الفعل وانها لا تصلح للضدين هو نفى لحرية اختيار
الانسان فيصبح فى حكم المطبوع المضطر فى أفعاله ،
ولا يبقى ثمة فرق بين فعل الانسان وحركة
الجمادات (٩٠) .

أما الأشاعة فقد ساروا فى خطاهم التى تحد من
فاعلية القدرة الانسانية ، فقالوا بأن القدرة الحادثة
لا تصلح للضدين ، كما أنها لا تكون قدرة على الفعل
والترك ، ويشير الأشعري الى أن القول بضرورة الحدوث

المثزاعن للقدرة الحادثة مع الفعل ، يعنى أنه لا وجود
للقدرة الانسانية بغير مقدورها ، لذلك يستحيل على
الانسان أن يقدر على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما
لوجب وجودهما وهو محال (٩١) *

ويحاول الباقلاني أن ينفي عن قول الأشاعرة بأن
الاستطاعة لا تصلح للضدين أو للفعل والترك أن يكون
هذا القول معناه ان الانسان مطبوع أو مجبر ، لأن
المضطر الى شيء هو الملجأ المكره على الفعل ، ولكن
القادر على الفعل يؤثره ويختاره فهو غير مكره
عليه (٩٢) *

أما الرازى ، فبناء على تسليمه بأن أحد معانى
القدرة صحة البدن واعتدال المزاج ، فهو يقر بأن القدرة
الحادثة قدرة على الضدين ، أو على الفعل والترك وفقا
لارتباطها بصحة الجسم ، أما باستجماع شرائط حدوث
الفعل ، فلا تكون كذلك ، بل يجب الفعل وعلى وجه
محدد ، وهذا معنى وقوع الفعل بقضاء الله وقدره فى
رأى الرازى (٩٣) *

وقد رأى القاضى عبد الجبار فى رأى الأشاعرة
السابق تعارضا مع حرية اختيار الانسان ، كما انه
قول متناقض ، اذ أن الأشاعرة يردون الفعل الانسانى
الى خلق الله تعالى ، فكيف يقع وجوبا ، يقول القاضى :
« ان الطريقة فى كون أحدنا فاعلا ، هى الطريقة فى

كونه تعالى فاعلا عندنا لقدرته على الضدين كقدرتنا ، فيحدث هذا الفعل مع جواز أن لا يحدث - أما هذه القوم فانه يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرية الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين ، فكيف يجوزوا - والحال هذه - أن نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب عندهم انه حادث من جهة الله مع أنه يحدث مع جواز أن لا يحدث ، (٩٤) -

٨ - مفهوم الكسب عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم في الغائية :

إذا كان الأشاعرة كما سبق العرض ، قد حدوا من فاعلية القدرة الانسانية الى هذه الدرجة ، ومع ذلك فهم يصرون على انكار صفة الجبرية عن أرائهم ، فماذا استبقوا للانسان من حرية الاختيار ؟ لقد سمى الأشاعرة لنفي القول بالجبر لما رأوا فيه من إلغاء لمعنى التكليف والثواب والعقاب ، فرأوا أن يفرقوا بين الفعل الاضطرارى والفعل الاختيارى وسموا وجه الفرق بينهما الكسب ، ولكن ما هو مفهوم هذا الكسب الأشعرى ؟

والحق أن فكرة الكسب هي فكرة غامضة فعلا كما أشار لذلك ابن تيمية ، ذكروا أن القول بالكسب قد قد واجه الكثير من الاعتراضات حتى أن الثامن قالوا :

« عجائب الكلام ثلاثة : طفرة النظام ، وأحوال أئى
هاشم ، وكسب الأشعرى » (٩٥) -

يشير الأشعرى الى أن الانسان يجد فى نفسه فرقا
بين حركة الاضطرار والحركة الاختيارية ، وكلتاهما
حادثتان مخلوقتان لله ، ولا يوجد أى وجه للاختلاف
بينهما فى قضية الوجود ولكن الفرق بينهما أن أحدهما
تعمل معنى الاجاء وهى الحركة الاضطرابية أما الحركة
الأخرى فهى خالية من معنى الاجاء بما لا يدع مجالا
للشك ، وهذا الفرق بين حالة يكون الانسان فيها عاجزا
والحالة الأخرى تعنى انه فى تلك الحالة الأخرى يكون
قادرا ، وهذا هو معنى أن الانسان فى حالة الحركة غير
الاضطرابية يكون مكتسبا للفعل ، اذا فمعنى الكسب
على هذا القول انه تلك العلامة التى تشير الى أن
الفعل ليس اضطرابيا وتعبّر عن ذلك الاحساس بالتمكن
الذى يشعر به الانسان تجاه أفعاله الاختيارية ، دون أن
يتعلق هذا التمكن الانسانى من الفعل بأية فاعلية تجاه
وجود هذا الفعل (٩٦) -

ويوضح الأشاعرة معنى الكسب ، بأن الانسان
عندما يهم بالفعل ويضع عليه ، فان الله يخلق له
استطاعة مقترنة بحدوث الفعل ، دون أن يعنى هذا
الاقتران أن تلك الاستطاعة سبب للفعل بل ان اقترانهما
بما أجرى الله العادة به ، وهذه الصفة المعقولة للفعل

الاختياري والتي تجعل حدوده مقترنا بحدوث
الاستطاعة للانسان هي معنى كونه كسبا (٩٧) .

وللأشاعرة عدة تعريفات للكسب : فهو المقدور
بالقدرة الحادثة ، أو المقدور القائم بمحل القدرة
مقرونا بها ، أو هو المتعلق بالقادر من غير جهة
الحدوث (٩٨) .

ويذكر الشهرستاني رأى الاسفرايينى أن الكسب
هو ما يقع بقدرة العبد بالاستعانة دون الانفراد أو
الاستقلال وهو رأى الباقلانى أيضا ، وهذا هو وجه
الفرق بين الخلق والكسب ، إذ أن الخلق هو اليجاد
بقدرة مبدعة على وجه الاستقلال (٩٩) .

ويذكر ابن قيم الجوزية تعريف متأخرى الأشاعرة
للكسب بأنه : « عبارة عن الاقتران العادى بين القدرة
المحدثه والفعل ، فان الله سبحانه أجرى العادة بخلق
الأفعال عند قدرة العبد وارادته لا بهما ، فهذا الاقتران
هو الكسب » (١٠٠) .

ويوضح الغزالى الفرق بين الخلق الالهى ، والكسب
الانسانى ، فالخلق الالهى للأفعال الانسانية يمكن أن
يعمل بلا قدرة للعبد عليه ، فالله مستبد بالاختراع
للقدرة والمقدور جميعا أما الانسان القادر فهو لا يخترع
الفعل ، وان كان الفعل يحدث مع وجود قدرته ، ولكن

تعلق قدرته بالفعل من جهة أخرى غير جهة الحدوث هو
ما يسميه الأشاعرة كسبا (١٠١) .

هكذا يتضح أن قول الأشاعرة بالكسب لا يعنى انهم
قالوا بأى تأثير للقدرة الانسانية فى الفعل (١٠٢) ، بل
العلاقة بين قدرة الانسان وفعله مثلها عندهم مثل أى
علاقة مطردة فى العالم لا تقوم على أساس من السببية بل
هى مجرد اقتران جرت به العادة ، ويؤكد السنوسى على
هذا المعنى للكسب فيقول : « هذا تفسير الكسب الذى
قال به أهل السنة رضى الله عنهم وهو درجة وسطى بين
مذهبي الجبرية والقدرية وكثيرا ما يتوهم من لا علم
عنده أن معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيرها ،
وهذا التفسير الذى يفسر به الجاهل معنى الفاسد » (١٠٣)

وقد واجهت فكرة الكسب الأشعرية الكثير من النقد
من حيث انها لا تحل اشكالا ، بل هو قول غير معقول أو
مفهوم كما انه لا طائل تحته (١٠٤) وقد أشار ابن
تيمية الى أن فكرة الكسب عند الأشاعرة ليست الا قولا
مرادفا للجبر ، مؤكدا أن الاختلاف بين قول الأشاعرة
هذا وبين جهنم بن صفوان فى قوله بالجبر الخالص
ليس الا اختلافاف لفظيا (١٠٥) ، ويشير القاضي
عبد الجبار الى أن تعريف الأشاعرة للكسب بأنه ما وقع
بالقدرة الحادثة هو قول غير مفهوم ، اذ أنهم نفوا تأثير
القدرة الحادثة ، وقدرة بلا تأثير ليست شيئا له معنى

فى نظر القاضى ، فهذا الكسب الأشعري لا يحمل أى دلالة تؤكد على كون الانسان فاعلا أو مختارا (١٠٦) . وبالرغم من أن فكرة الكسب عند الأشاعرة لا تحمل بالفعل أى معنى لكون الانسان فاعلا على وجه حقيقى ، الا أن هذه الفكرة سوف تقوم عندهم بدور بالغ الأهمية ، إذ أن تلك المنطقة التى أطلقوا عليها كسبا ، سوف تصبح هى العلامة المميزة للفعل الانسانى والتى سوف يتعلق بها ما يوصف بأنه شر من الافعال ، وبهذا الكسب سوف يحاول الأشاعرة تبرير نسبة الشر للانسان ، بالرغم من قولهم بأن الله هو خالق أفعال الانسان ومريدها ، ومن هنا تتضح أهمية نظريتهم فى الكسب كمصدر هام فى الكشف عن أبعاد تفسيرهم الفائى .

٩ - رفض الأشاعرة لقول المعتزلة بفعل الانسان فعلا متولدا :

يتضح مما سبق عرضه أن الأشاعرة رفضوا أن تكون القدرة الانسانية سببا لما يقع من الانسان من أفعال ، بل جعلوا الاقتران بين القصد الانسانى والاستطاعة من جهة وبين وقوع الفعل من جهة أخرى هو مجرد اقتران عادة ، وأن الفعل يتعلق بالقدرة الحادثة من جهة الكسب ، هذا بالنسبة للفعل المباشر ، وقد دار نزاع آخر بين الأشاعرة والمعتزلة حول الفعل المتولد .

فقد فرق المعتزلة بين الفعل المباشر والفعل المتولد، ولعل أكثر الترميزات دقة لمعنى الفعل المتولد ما ذكره القاضى عبد الجبار ، اذ يقول « ان الفعل المتولد هو ما يقع بحسب فعل آخر ، حتى انه يتعذر أن نراه واقعا بغير هذا الفعل ، فأما تولد الفعل انه يحصل بحسب غيره » (١٠٧) .

وقد رد بعض المعتزلة التفرقة بين الفعل المباشر والمتولد الى محل القدرة ، فالفعل المباشر هو ما يحل محل القدرة والمتولد ما تعداه (١٠٨) ، وان لم يأخذ بعضهم بهذه التفرقة مثل القاضى عبد الجبار ، اذ أن الفعل المباشر عنده يحل دائما فى محل القدرة ، ولكن الفعل المتولد قد يحل فى محل القدرة وقد يتجاوزها (١٠٩) .

وقد قدم الأشعرى فى مقالات الاسلاميين عرضا لمعنى الفعل المتولد عند المعتزلة اذ قالوا :

- ١ - هو الفعل الحاصل من الشخص ويحل فى غيره .
- ٢ - هو الفعل الذى أوجب الشخص سببه فتداعت عنه المسببات دون أن يمكنه تركه وقد يكون فيه وقد يكون فى غيره .
- ٣ - وقال بعضهم : بأنه الفعل الذى يكون ترتيبه الثالث بعد الارادة ، مثل الألم الذى يلى الضربة أو الذهاب الذى يلى الدفعة .

٤ - أشار الاسكافي الى أن الفعل المتولد هو الفعل
الخطأ الذي يتهياً وقوعه دون القصد والارادة ، أما
الفعل الواقع بالقصد والارادة ، ويحتاج كل جزء
منه الى تجديد عزم وقصد اليه و ارادة له فهو
ليس بمتولد بل فعل مباشر (١١٠) -

وقد ذهب أكثر المعتزلة الى اسناد الفعل المتولد
لفاعله الانسان (١١١) ، فيقول القاضي عبد الجبار
« ان كل ما كان سببه من جهة العبد ، متى يحصل فعل
آخر عنده أو بحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة
واحدة فهو فعل للعبد » (١١٢) ، ويؤكد الخياط كذلك
على وقوع الفعل المتولد بالقدرة الحادثة من فاعله
الانسان فيقول : « وليس يجوز أن يكون فعلا لله ، لأن
الرامي لا يدخل الله جل ثناؤه في أفعاله ولا يضطره
اليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن
يرمى الرامي ، ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ،
ولو جاز هذا لجاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على
جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب و جاز
أن يعقد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على
قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، و جاز أن يجمع
بين النار والحلقاء ، فلا يحدث الله احتراقا
فلا تحترق » (١١٣) -

وقد استدلل القاضي عبد الجبار على اسناد الفعل
للمتولد لفاعله الانسان على أساس أن :

١ - المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله من الأسباب ،
فلولا أنها فعله لما أوجب أن تقع بحسب فعله .

٢ - الذم يتوجه على المتولد من الأفعال كما يتوجه على
المبتدأ منها ، والقول بأن الله خالق المتولدات
بإيجاب المعل يرفضه القاضى لأن هذا فى رأيه يعنى
زوال مسئولية الانسان عن فعله فكيف يستحق الذم
أو المدح .

٣ - الانسان هو الذى يفعل السبب ، اذا فالمسبب من
السبب مفعول له ، وما يترتب وقوعه على فعل وقع
منا يستند اليها حتى لو كان على غير قصدنا ، مثله
مثل اسناد فعل الساهى الى فاعله .

٤ - لا يصح أن يكون الفعل المتولد عن الانسان فعلا لله
تعالى حادثا من جهته ، لأن ذلك يعنى أنه غير متعلق
بالقدرة الحادثة وهو غير المشاهد (١١٤) .

واذا كان البعض قد أشار الى أن المعتزلة قد
تناقضوا حينما رفضوا العلية بمعناها الأرسطى فى
مجال الطبيعة بينما قالوا بعلاقة ضرورية بين الأسباب
والمسببات فى مجال الفعل الانسانى (١١٥) ، فان الحق
أن المعتزلة بشكل عام لم يقولوا بسببية طبيعية بالمعنى
الذى ذهب اليه الفلاسفة الا أنهم أكدوا على سبر الأمور
الطبيعية بشكل ثابت لأن الله يفعل بأسباب (١١٦) ،
ومن ثم فان آرائهم فى الحرية الانسانية تأتى متسقة :

مع نسقهم المؤكد على وجود المعقولية في العالم ، فالقدرة الانسانية سبب للفعل الانساني المباشر كما انها أيضا سببا للفعل المتولد عن انسان ، ويبدو هذا القول متسقا تماما مع تصورهم لسير العالم بنظام معقول ، وأن الانسان يتميز بإرادة حرة تمكنه من التحكم في الأسباب (١١٧) .

أما الأشاعرة فقد رفضوا أن ينسب الفعل المتولد الى القدرة الانسانية بأي درجة ، فالقدرة الحادثة عندهم لا تتعلق بما يقع مبايناً لمحل القدرة ، فان اندفاع الحجر اذا دفعه انسان لا يعد فعلاً بقدرته ، كذلك الألم الحادث عند الضرب والألم أو اللذة المصاحبين للحكة ، بل كل هذا واقع بقدرة الله (١١٨) .

ويسوق الأشاعرة الحجج لنقد قول المعتزلة بأن الفعل المتولد واقع بقدرة الانسان :

(١) يشير الجويني الى أن القول بوقوع الفعل المتولد بالقدرة الحادثة هو بلا معنى ، نظراً لأن آراء المعتزلة في السببية الضرورية ، تجعل وقوع المسببات عن الأسباب ضروريا عند ارتفاع الموانع ، اذا فتلك السببية تنفى أن يكون الفعل الانساني محتاجا في وقوعه لقدرة الانسان لأنه بناء على آراء المعتزلة في السببية فان المسببات تنتج عن أسبابها بتداع ضروري الى (١١٩) .

(ب) يستبدل الأشاعرة أيضا على نفى كون الفعل المتولد واقعا بالقدرة الانسانية ، ان المسبب أو الخطوة النهائية في الفعل المتولد لو كان واقعا بقدرة الانسان لتصور وقوعه دون توسط الأسباب ولصح وقوعه بالقدرة الانسانية فقط (١٢٠) .

فالفعل المتولد في رأى الأشاعرة هو مخلوق لله تعالى واقع بقدرته دون القدرة الانسانية ، فضلا عن انه لا تعلق للقدرة الانسانية بالفعل المتولد بأى وجه ، فالمتولد ليس كسبا للعياد (١٢١) .

ويذكر السنوسى أن ما يستدل به على نفى تأثير القدرة الحادثة في الفعل المباشر هو أيضا ما يمنع القول بتأثيرها فيما يقع مباينا لمحل القدرة (١٢٢) .

ومن الأدلة التى استند اليها الأشاعرة لنفى كون الفعل المتولد يتعلق بالقدرة الانسانية :

(١) اذا التصق جسم بين شخصين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر ، فترجيح تحرك الجسم بفعل أحدهما ليس أولى من ترجيح تحركه بفعل الآخر ، ولا يمكن أن يكون التحريك واقعا بهما معا ، لما سبق من نفى تأثيرين مستقلين على أثر واحد ، اذا فحركة ذلك الجسم ليست فعلا لأحدهما (١٢٣) .

(ب) يحتج المعتزلة على اسناد الفعل المتولد لقدرة

الانسان يحدثه عند وجود أسباب معينة وبمقدار
 قصد العبد اليه بحسب قدرته وكونها تابعة في الوجود
 لأسبابها فالانسان اذا أراد الايلاء بالم يسير ضرب
 ضربا خفيفا والعكس صحيح ، ويرفض الأشاعرة من
 جانبهم أن يكون هذا الارتباط معناه وجود علاقة تأثير
 سببية بل الله قد أجرى العادة بالاقتران بين هذه
 الأمور ، والله قادر أن يخرق هذه العادة فلا يكون
 ثمة اقتران (١٢٤) .

(ج) كما يشير الأشاعرة الى أن هذا القول يحدث
 المتولدات وفقا لما قصده الانسان غير مفهوم من جانب
 المعتزلة اذ هم يجيزون أن يقع الفعل من الرامى للسهم
 بعد أن تخترمه النية ، فكيف والحال هذه يكون واقعا
 على حسب القصد (١٢٥) .

ونستطيع القول بناء على هذا التحليل لأراء
 الأشاعرة حول العلاقة السببية بين قدرة الانسان وفعله ،
 أن تلك العلاقة مثلها مثل كل العلاقات بين متغيرات
 العالم في وجهة نظرهم ، انما هي تحدث بفاعلية
 مستمرة من الله تعالى ويخلق متجدد في كل لحظة ،
 والكل يقع بالقدرة الالهية المطلقة والمستقلة بالفعل ،
 وقد أوضح ابن ميمون أن جميع خطوات الفعل الانساني
 بناء على رأى الأشعرى انما تحدث في كل خطوة منها
 بعرض يخلقه الله تعالى خلقا مباشرا ، ووفقا لأرائهم
 في الأعراض ، تكون هذه الأفعال في حقيقتها واقعة

بلا أية فاعلية من جانب الانسان ، بل ان قولهم بقدرة
حادثة هو مجرد محاولة لتفنى تهمة الجبر عن
آرائهم (١٢٦) . ويظل تفسيرهم الغائى قائما على
توكيد القدرة الالهية المتفردة بالفاعلية لكل ما فى
العالم حتى فيما يتعلق بالفعل الانسانى .

(ب) الفعل الانسانى بين الارادة الالهية و ارادة الانسان :

١ - ارادة الانسان وفعله :

استكمل المعتزلة سيرهم فى درب الحرية الانسانية
مؤكدين على علاقة التأثير بين ارادة الانسان وفعله ،
مثلا سبق وأكدوا على علاقة قدرته بفعله علاقة
حقيقية ولم يروا فى هذا القول انتقاصا من قدر الارادة
الالهية ، اذ أن ارادة الله لأفعال نفسه هى التى توجب
وقوع الفعل، كما أن ارادته لالجام غيره هى كذلك توجب
وقوع ذلك الفعل من غيره أيضا ، والله أراد الانسان
مختارا حر الارادة لأنه مكلف ، والانسان المكلف قادر
على أفعاله بإرادته واختياره دون مرجح من
خارج (١٢٧) ، وقد أشار المعتزلة الى أن الانسان يفكر
ثم يحدد ما يريد ويعزم على الفعل ، وقد قال معظمهم
أن الارادة تسبق الفعل ما عدا الجبائى الذى قال ان
ارادة الانسان تكون فى لحظة التنفيذ (١٢٨) .

ويشير المعتزلة الى تحول تلك الارادة الى فاعلية



فالإنسان عندما يستجمع نفسه لفعل معين ويريد به ويعزم عليه يقع الفعل وجوباً على إرادته ، لو كان لا يوجد فاصل زمني بين الإرادة والفعل وهذا قول أبي الهذيل والنظام وجعفر بن حرب وغيرهم ، وقد قال آخرون مثل هشام بن عمرو الفوطي ، وعباد بن سليمان ، وجعفر بن مبشر ، قالوا ان الإرادة غير موجبة للفعل (١٢٩) -

أما عن آرائهم حول قدرة الإنسان على الامتناع عن الفعل اذا أراد ، فقد جوز ذلك معظمهم على أن يكون الامتناع بإرادة أيضاً وعزم جديد ، الا اذا كان الإنسان قد شرع في الفعل بما يمنع توقفه مثل أن يرسل نفسه من أعلى فلا يمكنه التوقف عن السقوط (١٣٠) -

أما الأشاعرة فلم يروا أن الإرادة الانسانية جديدة بتلك الفاعلية ، اذ انها ارادة محدثة ووقوع الفعل يتوقف على مرجح يختصه بالوجود دون العدم ، فلا يرجح أحد الطرفين الا بإرادة جازمة ، والإرادة المحدثة للإنسان لا تصلح للترجيح لأنها تفتقر الانتهاء الى ارادة الله القديمة التي بها وحدها يكون القرار النهائي بوقوع الفعل وتخصصه بالوجود دون العدم (١٣١) وان كان الأشاعرة كما سبق من عرض آرائهم في الكسب ، قد أشاروا الى أن الإنسان اذا أراد فعلاً ما وتجرد له وعزم عليه فان الله يخلق له قدرة مرادفة لحدوث الفعل ، وان كان أيضاً هذا القصد

مخلوقا لله ، كما أن الانسان اذا أهرض عن شيء ولم يرده فإن الله يتوك خلقه له ، ولكن هذا التجاوب بين ارادة الله وارادة الانسان لا يحمل أى ضرورة بل الكل فى النهاية يتوقف على مشيئة الله تعالى (١٣٢) - والدليل على ذلك أن الانسان يههم بالشئ ويمزم على الفعل فلا يكون ، أو يقع على عكس ما اراده (١٣٣) ، وهذا هو الفرق بين ارادة الانسان التى هى مجرد ميل أو تمن وشهوة وبين ارادة الله الفعالة التى هى قصد وايجاد سواء لفعله أو لكسب الانسان ولكل ما يكون (١٣٤) -

٢ - ارادة الله الشاملة والمعاصى الانسانية :

(١) أكد المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد من أفعال العباد الا ما أمرهم به ، أما المعاصى التى تصدر عنهم فهم المريدون لها ، فالله تعالى لا يريد ما يصدر عن الانسان من أفعال قد نهى عنها ، كالزنا والسرقه واللواط والفواحش والكفر وكل القبائح ، بل هى تقع من الانسان والله تعالى لا يريد لها وهو كاره لها (١٣٥) -

ولم يرتض الأشاعرة ، قول المعتزلة هذا ، نظرا لما رأوا فيه تحديد لشمول الارادة الالهية ، فالارادة الالهية عند الأشاعرة هى صفة قديمة بذات الله تعالى ، ومتعلقة بجميع الكائنات (١٣٦) فكل المخلوقات جاذة، وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تخصص القدرة

به ، فالارادة هى التى تخصص الممكنات المقدورة لله
بالوقوع وبالأوقات المخصوصة ، وكل الحوادث
لا تتفاوت فى تعلق ارادة الله بها ، فالله يريد لكل
ما فى ملكوته ، من خير وشر ، كفر وطاعة ، لأن كل
الموجودات تتعلق بالارادة على قضية واحدة
لا تختلف (١٣٧) •

ويشير الأشاعرة الى اجماع الأمة سلفها وخلفها على
أن ارادة الله شاملة ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم
يكن ، فلو كانت المعاصى كما يقول المعتزلة تقع غير
مرادة لله ، والكفر والمعاصى واقعة أكثر من الايمان
والطاعة ، لكان أكثر ما يقع من أفعال غير مراد لله
تعالى ، وهو ما يخالف اجماع المسلمين (١٣٨) •
واستشهدوا بقوله تعالى : « فعال لما يريد » (١٣٩) ،
وقوله تعالى : « ولو شاء الله ما فعلوه » (١٤٠) كذلك
قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم
جميعا » (١٤١) •

ولعل قول الباقلانى فى الانصاف يعد أصدق تعبير
عن آراء الأشاعرة حول هذه النقطة ، فبعد أن يصم
المعتزلة بالكفر والضلال لقولهم بأن الله لا يريد وقوع
المعاصى يقول : « ان مذهب أهل السنة والجماعة الذين
ندين لله تعالى به ، انه لا يتحرك محرك ولا يسكن ساكن ،
ولا يطيع طائع ، ولا يعصى عاص ، من أعلى على الى ما

تحت الثمري الا بإرادة الله تعالى وقضائه
ومشيئته ، (١٤٢) •

(ب) آراء الأشاعرة حول معنى إرادة الله للمعاصي:
وجد الأشاعرة أنهم قد وقعوا في اشكال يقولهم بأن
إرادة الله تشمل كل أفعال العباد ، فبات لازما عليهم أن
يبرروا هذا القول ، كيف يكون الله مريدا للمعاصي
والشرور ؟ وقد حاولوا الخلاص من هذا الاشكال على
ثلاثة طرق :

١ - القول بأن الله مريد لكل أفعال العباد جملة
لا تفصيلا بمعنى أننا نقول ان الله مريد لكل أفعال
العباد ولا نقول مريد الزنا والقتل والسرقة
والكفر ، كما نقول على الجملة عند الدعام يا خالق
الانسان ورازق الكل ولا نقول يا رازق الخنافس
والحشرات ويا خالق النمل والبعوض (١٤٣) •

٢ - أطلق الأشعرى القول بإرادة الله لكل المرادات
جملة وتفصيلا ، وقيد التفصيل بأن قال هو أراد
الكفر قبيحا ولكنه أراد كسبا للكافر قبيحا منه ،
وأراد كذلك كل المعاصي ، لتكون قبيحة لغيره
لا له (١٤٤) •

٣ - قال آخرون ان إرادة الله تتعلق بالمرادات تخصيصا
بالوجود دون العدم ، أو العدم دون الوجود ، أو
تخصيصها ببعض الأحوال والأوضاع دون بعض ،

وهذا التخصيص لا يتعلق بكونها شرا فالموجودات من حيث تعلقها بإرادة الله لا توصف بالشر ، حيث ان ايجادها ليس شرا ، لأن الوجود لا يوصف بكونه شرا ، وكونها موجودات ليس شرا لأنها ليست شرا في ذاتها (١٤٥) -

(ج) تفنيد الأشاعرة لرأى المعتزلة حول نفى إرادة الله للمعاصي الإنسانية :

١ - استدل الأشاعرة على أن الله يريد لكل ما في ملكوته ، بأن كل الموجودات حادثة مخلوقة لله ، والخالق المبدع لابد أن يكون قاصدا مريدا لكل ما يخلقه (١٤٦) ، فالله خلق كل ما في الوجود دون إكراه ، وهو قد علم في أزله بما يكون من أفعال العباد وقد خلقهم على وجه الحدوث وأمداهم بالأدوات التي تمكنهم من اكتساب الأفعال ، فكيف لا يكون مريدا لكل ما يكون من أفعالهم (١٤٧) -

٢ - استدل المعتزلة على رأيهم بأن الله تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بقوله تعالى : « الله لا يحب الفساد » (١٤٨) ، وقوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » (١٤٩) ، فالله لا يريد القبائح لأنه لا يحبها ولا يرضاها ، والقول بإرادته للمعاصي تساوى القول بأنه يحبها ويرضاها في رأي المعتزلة (١٥٠) -

وقد رد الأشاعرة على قول المعتزلة هذا ، بأن فرقوا بين القول بأن ارادة الله تشمل المعاصي وبين كونها محبوبية مرضية ، فاسم المحبة انما يقع على المدوح المثاب ، والمفضوب ليس بمدوحا ولا مثابا ، فالارادة لا تساوى المحبة والرضا عند الأشاعرة (١٥١) ، فكل ما يقع مرادا لله تعالى ، ولكن ليس كل ما يكون من أفعال محمودا ولا مثابا فلا يقال عنه مرضى ومحبوب ، فالكفر والمعاصي مع كونها مرادة لله الا أنها ليست مرضية عنده بمعنى أنه لا يرضاها ديننا ولا شرعا لأنه قد نهى عنها ، فالارادة واحدة ويختلف حكمها بتعلقها بالمراد ، فهي اذا تعلقت بأمور مثاب سميت رضا ومحبة ، واذا تعلقت بمنهى معاقب سميت سخطا وفضها (١٥٢) ، فالمراد هو ما وقع كما كان في العلم الأزلى انه يكون ، والارادة الالهية تتعلق بكل من المرضي والمفضوب ، لأن ارادة الله تعالى ليست بمعنى تغير الطبع وتحوله ، بل هي ارادة قصد تقع لمن كان في علم الله الأزلى انه ينفعه ، وقصد ضرر لمن سبق في علمه أنه يضره (١٥٣) .

٣- يستدل الأشاعرة أيضا على أن الله تعالى يريد لكل أفعال العباد بما فيها الكفر والمعاصي ، بأنه تعالى قد علم في أزله أن الكافر لا يكون منه الايمان ، وخلاف ما وقع في علم الله تعالى محال ، والعالم

يكون الشيء محالاً لا يريد ، فالله تعالى إذا لا يريد إيمان الكافر ، لأنه تعالى يريد ما هو في علمه الأزلي كما علم (١٥٤) -

٤ - رفض المعتزلة القول بأن الله يريد لأفعال العباد بما فيها السفه والظلم ، لأن يريد السفه سفها ومريد الظلم ظلماً ، وقد رد الأشاعرة على قولهم هذا فيقول الأشعري ردا عليهم أن قياس الغائب على الشاهد في هذا المقام لا يجوز لأن مريد السفه منا سفها ، ولكن لا يجوز هذا القول في حق الله ، لأنه تعالى يريد الطاعة مثلاً دون أن يعني هذا كونه طائعاً وإرادة الله للسفه هي إرادته لكونه سفها منا وليس له (١٥٥) - كما يشير الباقلاني إلى خطأ رأي المعتزلة هذا ، على أساس أن القياس غير جائز لأن الإنسان فوقه أمر ناه لذلك فالإنسان إذا أراد الطاعة يصح التول بأنه مطيع لأنه مأمور به ، وإذا أراد السفه أو الظلم يقال سفها وظالماً لأنه منهي عنه ، أما الله تعالى فليس فوقه أمر أو ناه تعالى عن ذلك ، فلا يقال إن إرادته لسفه تعني كونه سفها (١٥٦) - كذلك إرادة الله لما يكون ظلماً من العباد لا تتنافى مع حكمته ، فالأفعال في حقه تتساوى فلا ينسب إليه شر ولا يقال في حقه فعل الشر لأن هذا يقال في حق من ينتفع ويتضرر تعالى الله عن ذلك (١٥٧) -

٥ - أشار الأشاعرة الى أن قول المعتزلة بوقوع المعاصي من الانسان على غير ارادة الله تعالى هو وصف لله بالعجز والقهر ، لأن هذا يعنى أن يكون فى ملكه ما يأباه ويكرهه ، والملك اذا وقع فى ملكه ما يأباه فان هذا دليل ضعف ، والله تعالى يتصف بكل صفات الكمال ، فكيف يوصف الله تعالى بأنه يقع فى ملكه ما يأباه ، كذلك لو أراد الله من العباد ما لم يكن فهذا دليل عجز وضعف وقصور عن بلوغ المراد فكيف يريد الله ما لا يكون ويريد أضعف خلقه فيكون ؟ (١٥٨) .

فمثلا انه لا يجوز أن يكون فى ملكه ما لا يعلمه دون أن يكون ذلك دليل ضعف وقصور ، فكذلك لا يجوز أن يقال : يوجد فى ملكه ما لا يريد دون أن يؤدى هذا الى القول باتصافه تعالى بالضعف والقصور (١٥٩) .

واذا كان المعتزلة قد أشاروا الى أن القول بأن الله لا يريد وقوع المعاصي من الغيابة ليس دليل ضعف أو قصور من الله ، لأن الله لو كان يريد حمل الثاس والجائهم للإيمان فهو قادر على ذلك ، وقادر على أن يدخلهم قسرا فى الإيمان ولكنه خلقهم أحرار الارادة ، كما منحهم القدرة الفعالة ، وبهذا لا يكون وقوع المعاصي بإرادة الانسان دون ارادة الله لها انتقاصا من قدر الارادة الالهية (١٦٠) ، وعن هذا يقول القاضى عبد الجبار : « القدرة على المنع من الشيء مع عدم

منه دليل على وقوعه بإرادة القادر . مثل اننا في
الشاهد لا نريد اختلاف اليهودى على المعبد ونقدر على
المنع ولا تمنعه » (١٦١) -

ويستدل المعتزلة على رأيهم هذا بقوله تعالى :
« وما هم بضارين من أحد الا باذن الله » (١٦٢) ،
وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » (١٦٣)
فان هذا يدل على قدرته على حمل الناس على ما يريد .
وهم بمصيائهم لم يظلبوه ، ولو شاء لأجبرهم على الايمان
جبرا ولكنه اختار لهم حرية الارادة (١٦٤) -

ولم يرض الأشاعرة بهذا التبرير المعتزلى ، ذاكرين
أنه على أصول المعتزلة فان القادر على الكفر قادر أيضا
على الايمان ، فلا يمنع انه مع نزول الآيات الملجئات
أن يكفر أيضا . ولا يكون الله قادرا على ادخالهم الايمان
قسرا (١٦٥) - كما يحتج الأشاعرة أيضا بأن الله لو
كان مريدا لايمانهم ولم يلجئهم للايمان ، مع قدرته
عليه ، فان هذا دليل قسور ، لأن نفاذ المشيئة دليل
اقتدار وتمكن ومن يملئ ارادته أجدر بوصف الاقتدار ،
والله تعالى يتصف بالاقتدار المطلق ، فلايد أن يكون
كل ما يقع من أفعال العباد بإرادته بما فى ذلك الكفر
والمعاصى (١٦٦) -

وقد أشار القاضى عبد الجبار الى أن هذا الرأى
الأشعرى باعتبار شمول الارادة الالهية للكفر والمعاصى

شرط أسامي لنفى القول بالضعف والقصور عن الله تعالى ، هو تصور خاطيء لمفهوم الاقتدار الالهى ، ويؤدى الى هدم أى أساس لمفهوم العدل الالهى (١٦٧) .

إذا فان الموقف الأشعرى يؤكد على نفاذ المشيئة الالهية بشكل مطلق وشامل ، فكما كانوا حريصين على تأكيد هذا المعنى فيما يتعلق بخلق العالم والسببية ، فان الفعل الانسانى أيضا - يأتى وفقا للمشيئة الالهية النافذة ، بالرغم من أن هذا الفعل منوط به التكليف والثواب والعقاب ، ولكن الحرص الأشعرى على تأكيد السيادة المطلقة لله على العالم لم يسمح بأن يخرج الفعل الانسانى من منطقة الارادة الالهية ليدخل فى منطقة الارادة الانسانية ، اذا فالقصد الالهى عند الأشاعرة يشمل الفعل الانسانى أيضا بنفس الدرجة التى يشمل بها باقى مكونات العالم مما يؤكد على أن تفسيرهم الغائى يقوم فى أساسه على تأكيد العلاقة الوطيدة لله بالعالم سواء بكليته أو مكوناته ، تلك العلاقة المتمثلة فى الاحداث المستمر بالمشيئة المختارة .

ثالثا : مشكلة الحرية وحكمة التكليف وعلاقتها بالفائية عند الأشاعرة :

لعل أهم اشكال واجه الأشاعرة فى آرائهم حول موضوع الحرية الانسانية ، هو أن تلك الآراء قد يؤخذ

عليها أنها تتعارض مع شرعية التكليف الالهي للإنسان،
اذ أنه لكي تثبت حكمة التكليف فلا بد من الاقرار
للإنسان بحرية فعله واختياره ، فان كان الأشاعرة قد
رأوا أن القول بحرية إرادة الإنسان وفاعليته يتعارض
مع القدرة والارادة المطلقة لله ، فقد أصبح لزاما عليهم
بعد أن انحازوا لجانب اعلام السيادة المطلقة لله على
العالم ونفيهم لأي فاعلية أخرى بما فيها الفاعلية
الإنسانية ، أصبح لزاما عليهم أن يقدموا تبريرات
لآرائهم تنقذ حكمة التكليف التي باتت مهددة وفقا
لتلك الآراء ، من حيث أنها تتعارض مع معقولة التكليف
وعدالته أيضا :

(أ) محاولة الأشاعرة التوفيق بين آرائهم في الحرية والقول بمعقولة التكليف :

أقام المعتزلة دليلهم القوي على حرية الإنسان.
استنادا لمبدأ حكمة التكليف ، فان عدم الاقرار بحرية
الإنسان تجاه ما يصدر عنه من أفعال ينفي القول بأى
حكمة أو معقولة للتكليف الالهي الواقع عليه من
حيث انه :

١ - التكليف متوجه على العبد بفعل ولا تفعل ولو لم
يكن الإنسان حرا مختارا ، قادرا على أفعاله قدرة
فعالة حقيقية ، لأصبح التوجه بفعل ولا تفعل.

غير معقول ، لأنه يصبح طلبا غير ممكن ، ومطلوبة
 للعبد بما هو محال ، وبهذا ينتفى معنى التكليف
 والوعد والوعيد وما يستتبعهما من ثواب وعقاب ،
 لأن انكار حرية الانسان يعنى أن التكليف الالهى
 يساوى قول افعل وأنت لا تفعل وهو ما يتنافى مع
 يديهات الحس والعقل ، واتصبح مطلوبة الانسان
 بالفعل كمطالبتة باحداث الاجسام مثلا ، ويصبح
 لا فرق بين مخاطبة الانسان العاقل والجماد ،
 ويتساوى أمر التسخير وأمر التكليف (١٦٨) .

٢ - كذلك فان نفى الحرية الانسانية فى رأى المعتزلة
 يهدد معقولية التكليف ، من حيث انه يلزم عن ذلك
 أن تنتفى حكمة الأمر والنهى ، فلو كانت ارادة
 الله ملزمة فى توجيه أفعال الانسان ، لأصبح
 الأمر والنهى أمرا غير معقول ، فمادام الله مريدا
 لكل أفعالهم فكيف أمرهم بالطاعة والايمان
 ونهاهم عن الكفر والمعصية ، فكان أراد منهم
 ما نهاهم عنه كما أراد ما أمرهم به ، وهذا يتنافى
 مع القول بالحكمة ويستتبع ذلك أن تتساوى
 الطاعة والمعصية لأنهما متساويتان فى كونهما
 مرادتين لله (١٦٩) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على آراء المعتزلة ،

ليوفقوا بين آرائهم فى موضوع الحرية من ناحية وأن
يظل التكليف معنى معقول من ناحية أخرى :

١ - وقد بدأوا برفض رأى المعتزلة فى التوحيد بين
معنى الأمر والارادة ، مؤكدين على التفرقة بين
الارادة الالهية والأمر ، فليس الأمر بشيء يريد
حصوله بالضرورة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى
قد أمر أبا لهب بالإيمان ، وهو يعلم أنه لا يؤمن
فى قوله تعالى : « تبت يدا أبى لهب وتب ما أغنى
عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب » (١٧٠)
إذا فقد أمر الله أبا إيب بالإيمان وهو يعلم أنه
لا يؤمن ، فقد أمره وهو لا يريد منه الإيمان لما
سبق فى علمه تعالى أنه لا يكون منه الإيمان أبدا ،
كما أن الله تعالى قد أمر الرسول (صلى الله عليه
وسلم) بخمسين صلاة ثم ردها الى خمس ، كذلك
فقد أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده وهو لم
يرد منه ذلك لأنه دفع عنه هذا الأمر فيما بعد ،
فالأمر اذا لا يدل على ارادة وقوع الفعل (٧١) ،
انما الله يريد لما سبق فى علمه أنه يكون كما
علمه ، فمن يعلم أن كسوف الشيء محالا
لا يريده (١٧٢) ويشير الشهرستانى الى أن القول
بارادة على خلاف ما سبق فى العلم الأزلى ، تعطيل
لحكم الارادة وتغيير لأخص وصفها وهو التخصيص
بالوجود والأوضاع والأوقات ، فالارادة تتعلق

بالممكنات المتجددة أما الحالات فلا تتعلق بها ،
وخلاف ما علمه الله في أزله محال أن يوجد ،
فكيف تتعلق به إرادة الله من حيث هي صفة
تخصيص (١٧٣) -

٢ - ثم يوضح الأشاعرة بعد ذلك أنه على أساس تلك
التفرقة بين المأمور والمراد لله من أفعال العباد ،
فإن طاعة العبد هي موافقة فعله للأمر الإلهي
وليس موافقته إرادة الله (١٧٤) ، كذلك فإن
جهة المأمور به هو كسب المأمور ، وقد رأى الأشاعرة
في معنى الكسب ما يكفي للإرادة الإنسانية لكي
يحسن أن يخاطب الإنسان بالأمر والنهي فيؤكد
الشهرستاني أن نسبة الفعل لإرادة الإنسان كسبا
كاف لكون الأمر والنهي الإلهي معقولا ، من حيث
أن الكسب يتعلق به أخص وصف الفعل من كونه
صلاة أو طاعة أو معصية ، وهو ما يخاطب عليه
المكلف بالفعل ولا تفعل وهو ما يثاب أو يعاقب
عليه (١٧٥) -

٣ - وبقي أمام الأشاعرة إشكال آخر ، فلو كان القول
بأن الله تعالى يريد ما لا يكون دليل قصور وضعف
وعجز ، أفليس هذا القول يتطابق أيضا على عدم
وقوع ما أمر به ، ويرد الباقلاني على هذا القول
ردا ضعيفا بأن العجز يصبح عند قصور الإرادة ،
أما عدم صدوع العباد بالأمر فليس دليل عجز لأنه

وقع وفق الارادة (١٧٦) - وقد حاول الامدى أيضا معالجة هذه النقطة بالقول بأن الله عند تكليفه للعباد قد يريد أمر التكليف فقط دون وقوع المكلف به ، وقد تتعلق الارادة بأمر ما وقع به ، مع نفى ارادة التكليف به ، وهو بهذا يحاول تبرير أن الكثير من الأوامر والتكليفات لا تحدث مع وقوع الكثير مما نهى الله عنه (١٧٧) .

(ب) محاولة الأشاعرة التوفيق بين آرائهم فى حرية الانسان والقول بعدالة التكليف :
الهدى والضلال والختم والطبع :

لكى يتضح مفهوم عدالة التكليف لدى الأشاعرة فلا بد من بحث آرائهم حول الهدى والضلال والختم والطبع والتوفيق والخذلان ، نظرا لما تمثله هذه النقطة من خلاف عميق الجذور بين وجهتى نظر كل من المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم العدل الالهي وفقا لأراء كل من الفريقين فى الحرية الانسانية ، فقد رأى المعتزلة أن القول بأن الله يضل العباد ويهديهم هو قول يتنافى مع أصل العدل الالهي ، لأنه لو كان الله هو الذى يضل العباد ويدفعهم للكفر فكيف يصير الثواب والعقاب عدلا (١٧٨) ، لذلك اتجهوا الى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بالختم والطبع لتتفق مع القول بحرية الانسان

فى اختيار أفعاله ، كقوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » (١٧٩) ؛ أولوها على معنى الشهادة والحكم من الله انهم لا يؤمنون دون أن يعنى ذلك أنهم ممنوعون من الايمان أو مدفوعون الى الكفر وذكر بعضهم أن الحكم والطبع هو سمة أو علامة على قلوب الكفار (١٨٠) ، أما الاضلال فهو بمعنى التسمية للكفار ، ومعنى جعله صدور الكفار خبيثة أى انها تضيق من سماعهم الوعد والوعيد (١٨١) ، وقد رفض المعتزلة أى معنى للهدى والاضلال يؤدى الى القول بأن الانسان مجبر على أفعاله ، تنزيها لله تعالى عن ظلم عباده (١٨٢) ، حتى ان عباد ابن سليمان قال ان الله لم يخلق الكافر لأنه يشتمل ذاته وكفره ، كما أن هشام بن عمرو القوطى رفض القول بأن الله تعالى يضل الكافرين أو يؤلف بين قلوب المؤمنين (١٨٣) مع وجود نصوص قرآنية بهذا المعنى كقوله تعالى : « ولو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » (١٨٤) -

كذلك رفض المعتزلة القول بأن الله يختص بعض عباده دون بعض بالهدى والتوفيق والتسديد لما يبدو فى هذا القول من المحايأة وهو ما يتنافى مع مفهوم العدل الالهى الذى حرص عليه المعتزلة أشد الحرص ، وفسروا معنى هدى الله للمؤمنين وتوفيقه وتسديده اياهم بأنه اما أن يكون بمعنى الحكم والتسمية من الله لعباده المؤمنين ، أو هو لطفنا من الألفاظ لا يوجب طاعة

العبد ولا يضطره للإيمان وهذا قول جعفر بن
حزب (١٨٥) ، أو أن يكون الهدى من الله للمخلوق
جميعا بمعنى الدعوى الى سواء السبيل وتوضيحه
للعباد كافة (١٨٦) .

ويأتى هذا التفسير المعتزلى لمعنى الهدى والتوفيق
والاضلال والختم . . متفقا تماما مع رأيهم فى الحرية
الانسانية وصولا الى ارساء مفهوم سام للمدالة الالهية
التي لا تغفل الانسان سواء يدفعه للضلال أو اختصاص
بعض البشر دون بعض بالهداية والعناية .

أما الأشاعرة فقد اختلف رأيهم تماما حول هذه
النقطة مع رأى المعتزلى ، فان كان المعتزلة قد ذهبوا
الى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بالهدى والاضلال
. . لتتفق مع القول بالحرية الانسانية فقد رفض
الأشاعرة هذا ، وراوا أن فى هذه النصوص ما لا يقبل
التأويل، وان دلالتها واضحة على تفرد القدرة والمشيئة
الالهية يهدى العباد أو اضلالهم (١٨٧) .

وعلى هذا فقد رأى الأشاعرة أن الله قد يفضل
على بعض عباده بالإيمان والتوفيق والتسديد والهداية،
واستدلوا على هذا بقوله : « انك لا تهدي من أحببت
ولكن الله يهدي من يشاء » (١٨٨) . كذلك قوله تعالى :
« ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » (١٨٩) ، وقوله :

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » (١٩٠)، وقد رأى الأشاعرة في هذه النصوص القرآنية ما يدل على أن هدى الله وتوفيقه إنما هو بمعنى خلق الاهتداء في قلوب العباد (١٩١)، ويذكر الأشعرى والجوينى أن التوفيق من الله هو خلق قدرة للعبد على الطاعة، والموفق لا يعصى فلا قدرة له على ذلك والعكس صحيح (١٩٢)، وقد تكون الهداية أيضا بمعنى ابانة الحق والدعوة له، وهو ما قد يقوم به الأنبياء والرسل أيضا (١٩٣) كقوله تعالى: « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » (١٩٤) .

ويشير الأشعرى والباقلانى الى أن الايمان نعمة وفضل من الله يتفضل به على من يريد من عباده دوين بعض، بأن يخلق الايمان في قلوبهم ويوفقهم له، فالله مثلا قد أنعم به على أبى بكر دون أبى لهب (٢٩٥) وانكار هذا مخالف للشرع ولقوله تعالى: « فلولاً فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين » (١٩٦) كذلك قوله تعالى: « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » (١٩٧)، وقوله تعالى: « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا » (١٩٨) وقوله تعالى: « بل الله يمتن عليكم أن هداكم للإيمان » (١٩٩) .

وقد رفض القاضى عبد الجبار هذا الرأى

للأشاعرة . قاله لا يحدث الايمان فى العباد بعضهم دون بعض ، لأن الانسان فى رأيه هو المحدث لأفعاله فيقول : « ونحن لا نحمد الله على الايمان نفسه وإنما نحمده على مقدماته من التمكين وازاحة العلل بأنواع الأنطاف » (٢٠٠) .

ويدلل الشهرستانى على أن الايمان هو نعمة يمن الله بها على عباده بالدعاء ، كأن يدعو الانسان ربه بالهداية كما فى قوله تعالى : « اهدنا الصراط المستقيم » (٢٠١) ، و « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا » (٢٠٢) ، والدعاء به معنى الاستعانة بالله سواء كان السؤال متوخا للهداية نفسها أو الثبات عليها ، الا أنه فى كلا الأمرين يستعين العبد بالله لتكون له الهداية والايمان ، اذا فالهداية هى من الله تعالى والا ليبطل معنى الدعاء والاستعانة (٢٠٣) .

وقد أكد الأشاعرة على أن الله قد يضل بعض الناس ويحرمهم من المقدرة على الاهتداء ، ويصرف من يشاء عن الايمان (٢٠٤) ، لقوله تعالى : « ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً » (٢٠٥) وقوله : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » (٢٠٦) وقوله : « وجعلنا قلوبهم قاسية » (٢٠٧) .

ويرفض الجوينى فى الارشاد تأويل المعتزلة لآيات الاضلال على أنها مجرد تسمية من الله للكافرين

بالضالين ، مستشهدا بآيات تنبئ عن تصدح الله باقتداره على ضمائر العباد وقلوبهم وأنه المهيمن عليها المتحكم بها وفقا لمطلق المشيئة (٢٠٨) ، كقوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » (٢٠٩) ويؤكد أن الله يصرف بالطبع على قلوب من يشاء من عباده عن الحق والهداية ، وإن كان للجويني رأى آخر فى العقيدة النظامية يخالف رآيه هذا ، اذ أنه يذكر أن الطبع على قلوب العباد لا يعنى أنهم ممنوعون عن الايمان ، بل هم موصوفون بالتمكن والاقترار ، ولكن اذا اراد الله بالعبد شرا فانه يهيىء له الظروف والمناسبات التى تدفعه الى التمدادى فى غيه وضلاله ، وما دفع الجويني الى هذا القول الا ادراكه لأن القول بحتمية الختم والطبع يجعل الانسان كالمكبيل الملقى فى الماء مع مطالبته بالآلا يبتل (٢١٠) .

واقد رفض الأشاعرة التفسير المعتزلى للهدى والضلال على أنهما مجرد حكم وتسمية من الله ، لأن ذلك من وجهة نظرهم لا يعطى لقدرة الله تعالى تأثيرا على العباد فى هدايتهم للايمان أو ابعادهم عن طريق الحق ، أكثر مما يعطى للأنبياء والبشر الصالحين الذين يجوز منهم أن يدعوا غيرهم للحق أو يطلقوا على غيرهم التسميات سواها بالمهتدين أو الضالين (٢١١) .

أما المبدأ العام للأشاعرة فيما يتعلق بهداية الله

للمعباد أو اضلالهم ، فقد أقروا بتفرد الله تعالى في هذا المجال وهيمنته على قلوب البشر ، وقد فسر الأشعرى هذا الاقرار وفقاً للمبدأ الذي يلاحظ انه صاحب الأولوية الأولى في كل النسق الفكرى للأشاعرة ، وهو أن الحق ليس الا التصرف في الملك بمقتضى المشيئة ويقول الأشعرى عن هذا : « الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء وينعم على من يشاء ويعز من يشاء ويفقر لمن يشاء ويفنى من يشاء ، وانه لا يسأل في شيء من ذلك عما يفعل لأنه مالك غير مملوك ، والا مأمور ولا منهي ، يفعل ما يشاء » (٢١٢) مستشهداً على هذا بقوله تعالى : « عذابي أصيب به من أشاء » (٢١٣) وقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (٢١٤) .

فاذا كان الأشاعرة قد جعلوا الاهتداء للإيمان والبعد عنه مخلوقاً من إله في العباد ، وهو يتفضل به على من يختصهم بفضله من عباده ، وهو القول الذي رفضه المعتزلة كل الرفض ، لما ينطوي عليه من نفى لعدالة التكليف ، فكيف استطاع الأشاعرة بعد آرائهم تلك أن يحددوا مفهوماً لعدالة التكليف ؟

مفهوم عدالة التكليف عند الأشاعرة :

ان أقوى نقد وجهه المعتزلة لأي قول يعد من حرية اختيار الانسان هو أن مثل هذا القول يؤدي الى انتقاء أي معنى للعدالة الالهية ، فلو أن الله خالق لأفعال

المباد موجه لها ، فالانسان لا يملك من حرية فعله وارادته شيئاً ، فكيف يكون اذا التكليف وما يستتبعه من ثواب وعقاب عدلاً ؟ (٢١٥) ان هذا القول يتنافى مع أحد أهم الأصول عندهم وهو أصل العدل والذي من أجله كان لقب « العدلية او أهل العدل » أحد تسمياتهم (٢١٦) ، وقد بلغ رفضهم لأى قول يحد من الحرية الانسانية أن أبا موسى المردار قد اكفر القائل بالجبر وأكفر الشاك فى كفره والشاك فى الشاك ، لما فى القول بالجبر من وصف لله بالظلم ، وهو المحسن لعباده ، العادل الرحيم بهم ، وهم المسيئون لأنفسهم والمقصرون فيما يجب لله تعالى (٢١٧) .

وقد حاول الأشاعرة التغلب على هذا الاشكال ووضع مفهوماً لعدالة التكليف يتفق مع مبدئهم فى اعلام السيادة المطلقة لله على العالم ، والتوكيد على اقدرة والارادة الالهية الشاملة ذات الفاعلية الوحيدة فى الوجود .

أما الأشعرى فقد كان الأكثر تشدداً لهذا المبدأ ، والأكثر تحفظاً فى منح الانسان أى حرية أو فاعلية ، وقد أشار الى أن التكليف من الله للعباد لا يلزمه بمنحهم القدرة على ما كلفوا به ، وعدم قدرة الانسان على فعل معين لا يسقط تكليفه به (٢١٨) ، ويندلى على ذلك بأن الله تعالى قد طلب من الكفار أن يتبعوا طريق الحق

ويستمعوا الى الدعوة مع قوله تعالى : « وكانوا لا يستطيعون سمعا » (٢١٩) . اذا فالقدرة ليست شرطاً للتكليف ، ويفسر الأشعرى رأيه هذا موضحاً أن شرط التكليف هو صحة البنية وسلامة العقل وان كانا لا يؤثران في وجود الفعل ، فالعجز أوخلو الانسان من أى قدرة أو أى علم هو ما لا يجوز معه التكليف ، اما أن لا تكون لإنسان قدرة على الايمان مع علم الله الأزلى السابق بأنهم لا يؤمنون أبدا فهذا لا يمنع التكليف ، ولا يتنافى مع عدالته ، لأن الكفار قد انصرفوا باختيارهم عن الحق بتشاغلهم عنه وتركهم له وهم ليسوا ممنوعين ولا عاجزين من حيث صحة ابدانهم وسلامة عقولهم اذ أن لهم قدرة على أفعال أخرى ، وان كان الله تعالى لا يقدرهم على الايمان لعلمه السابق بأنهم لا يؤمنون فان هذا لا يتنافى مع تكليفهم واستحقاقهم لعذاب على ذلك (٢٢٠) .

ورجع الأشاعرة أيضا الى مبدئهم الأساسى لتفسير مفهوم عدالة التكليف وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة ، من حيث ان العدل الحقيقى هو الاقرار بحق المالك أن يفعل فى مملوكه ما يشاء ، ورأوا أن الثواب والعقاب ليسا الا امارات شرعية أرادها الله ، بلا أى ضرورة عقلية من حيث ارتباطها بالأفعال (٢٢١) .

وقد حاول الأشاعرة أن يجعلوا من فكرتهم فى

الكسب أن يكون ذلك الكسب هو الجهة التي يتعلق بها التكليف ويقع عليها الثواب والمعقاب مجاولين التخلص من القول بأن آراءهم تؤدي الى القول بالجبر مشيرين (٢٢٢) الى قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢٢٣) ، وقوله تعالى : « بما كسبت أيدي الناس » (٢٢٤) ، كذلك قوله : « وما أصابك من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٢٢٥) ، ولقد حاول الأشاعرة تمويل حقيقة التكليف وعدالته على نظريتهم في الكسب ، اذ انهم قد وجدوا أنفسهم يصدد اشكال خطير تجاه عدالة التكليف وهو ما تنبه اليه الجويني مشيرا الى أنه سوف يحاول التوفيق بين تفويض الأمور كلها لله وبين تنقية قواعد الشرائع (٢٢٦) ، ولعل هذا الاشكال هو ما دفع بالجويني الى الاقرار بيمض الفاعلية الانسانية كما سبق عرض آرائه حول هذه النقطة (٢٢٧)

وقد تابع الأشاعرة محاولاتهم في التوفيق بين آرائهم في الحرية الانسانية وعدالة التكليف ، فأشاروا الى أن التكليف لا يشترط فيه أن يكون الفعل من خلق الانسان ، فאלله لا يأمر الانسان بخلق الأفعال (٢٢٨) ، ولكن قدرة الانسان واراادته تتعلق بأخص وصف الفعل ، اذ أن الوجود من حيث هو موجود لا يوصف بالحسن والقبح انما يوصف بذلك من وجه تعلقه بكسب الانسان وليس ايجاده ، وهو ما يستحق عليه

الثواب أو العقاب حسب موافقته أو مخالفته للأمر.
والنهي الإلهي (٢٢٩) -

وقد حاول الرازي الإشارة الى نقطة هامة تتعلق
بمنطقة استحقاق الثواب والعقاب في الفعل الانساني،
اذ أنه يرى أن ارادة الله تتلاقى في العادة مع ارادة
العبد اذا وجهها وركزها من أجل فعل ما ، فيحدث الله
له القدرة على هذا يكون العبد كالموجد وان لم يكن
موجدا وبهذا يكون الثواب أو العقاب المستحق تبعا
للتكليف عدلا (٢٣٠) -

أما عمق هذا الاشكال الذي وجد الأشاعرة أنفسهم
يواجهونه فقد عبر عنه الجويني أصدق تعبير بقوله :
« من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب
ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله أو
مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففي المصير الى
أنه لا أثر لقدرة العبد في فعلة قطع طلبات الشرائع
والتكذيب بما جاء به المرسلون » (٢٣١) -

ويمكن القول أن آراء الأشاعرة حول الحرية
الانسانية والتكليف تأتي متسقة مع تصورهم الخاص
لمفهوم العدل والحكمة الإلهية - كما سيتضح - ذلك
التصور الذي له أكبر الأثر على مفهومهم للفنائية -

رابعاً : الحتمية الالهية الشاملة عند الأشاعرة :

إذا كان الأشاعرة قد رفضوا القول بحتمية سببية سواء في الطبيعة أو في العلاقة بين الإرادة والقدرة الانسانية وما يصدر عن الانسان من أفعال ، فقد استبدلوا تلك الحتمية السببية بحتمية أخرى أرجعوها الى الله تعالى ، وهي حتمية نفاذ القضاء والقدر .

أ - المعنى اللفظي للقضاء والقدر (٢٣٢) :

القدر قد يكون بمعنى جعل الشيء على قدر ما في الترتيب والحد كقوله تعالى :

« كل شيء خلقناه بقدر » (٢٣٣) أو يكون القضاء والقدر بمعنى الخلق كقوله : « قدر فهدى » (٢٣٤) وقوله أيضاً : « فقضاهن سبع سموات في يومين » (٢٣٥) وقد يكون القضاء بمعنى الامر ، مثلما في قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » (٢٣٦) وقد يكون القضاء بمعنى انه تعالى أراد وحكم كقوله تعالى : « واذا قضى أمرا انما يقول له كن فيكون » (٢٣٧) أى حكم بكونه فكونه .

ب - قضاء الله يشمل كل شيء عند الأشاعرة :

وقد أكد الأشاعرة على أن قضاء الله يشمل جميع أفعال الخلق وأجالهم وأرزاقهم من قبل أن يخلقهم وكل

ما يكون منهم منذ وجودهم حتى يوم البعث مثبت في
 اللوح المحفوظ ، ولا يقال عن شيء من كل ذلك انه من
 غير الله ، بل الكل من عند الله ويقدره (٢٣٨) .
 واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى : « وكل شيء فعلوه في
 الزبر وكل صغير وكبير مستطر » (٢٣٩) ، وكذلك قول
 الرسول (صلى الله عليه وسلم) : « ان خلق أحدكم
 يجمع في بطن أمه أربعين ليلة ثم يكون علقه مثل ذلك ،
 ثم يكون مضغاً مثل ذلك ، ثم يبعث الله الملك ، قال
 فيؤمر بأربع كلمات : يقال أكتب أجله ، ورزقه وعمله
 وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح » (٢٤٠) .

ويورد الاسفراييني رأى على بن أبي طالب في
 القضاء والقدر عندما سئل عن القدر فأشار الى وعورة
 البحث فيه ، وأوضح أن معناه أن يكون كل حادث بمشيئة
 الله تعالى ، وكل ما يحدث للانسان فهو بقدر من الله ،
 الصحة والمرض ، الطاعة والمعصية (٢٤١) . وقد تمثل
 الأشاعرة هذا الرأي فلم يستثنوا أى شيء يحدث للانسان
 منذ مولده حتى بعثه من أن يكون واقعا للانسان بقضاء
 الله وقدره دون تفرقة بين أجله أو رزقه أو طاعته
 ومعصيته .

وقد اختلفت آراء الأشاعرة عن آراء المعتزلة حول
 هذا المعنى للقضاء والقدر ، فأغلب المعتزلة قد قالوا
 أن المقتول مقطوع عليه أجله عدا أبى الهذيل والجبائي

الذين قالوا بأن المقتول لو لم يمت مقتولا لما مات بأجله لأن الوقت الذي لم يعيش فيه ليس أجلا له (٢٤٢) .

بينما أكد الأشاعرة على أن أجل الانسان ، وهتو الوقت الذي قدر الله أن يموت فيه وكان في سابق علمه فلا بد وأن يموت في هذا الوقت ، والامامة هي فعل الله تعالى ، والأجل المقدر للانسان لا يتصور تغيره بتقديم أو تأخير لما يكون في علم الله السابق من وقوعه كما علمه لله ، ولو جاز للانسان القاتل أن يقدم أجل الانسان المقتول لجاز كذلك أن يؤخره ويمد في عمره وهذا القول العاد وكفر في رأى الأشاعرة (٢٤٣) ، واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى : « اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٢٤٤) .

كذلك يرى الأشاعرة أن أرزاق المباد وهي كل ما يقتاتون به أو ينتفعون به فهو من عند الله لا فرق بين حلال وحرام ، ويرفضون قول المعتزلة بأن الله لا يرزق الا الحلال لأن هذا يعنى أن هناك رازقا غير الله (٢٤٥) ، وهو ما يتنافى مع قوله تعالى : « الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (٢٤٦) ومعنى أن الله رازق الحرام عند الأشاعرة لا يعنى اباحته وتمليكها بل يعنى أنه جعله قواما للأجسام (٢٤٧) .

حتى الأسعار لم يستثنها الاشاعرة أن تكون من الله (٢٤٨) وبذلك يكونون قد جعلوا من حياة الانسان

بكل كبيرة وصغيرة فيها قصة خط كل حرف منها في
لوح القدر منذ الأزل -

ج - علم الله الأزلي وأفعال الإنسان :

١ - ان قول الأشاعرة بحتمية وقوع قضاء الله وقدره ، ترجع الى أنهم وجدوا في هذا القول الحل الوحيد لمشكلة علم الله الأزلي الشامل ، فما دام الله لم يلد علم في أزله بما يكون فلايد من وقوعه كما علمه ، ولا يقدر بشر على الخروج عما قدره الله له ، فقدر الانسان حتمى وهو راجع لارادة الله تعالى وفقا لما كان فى علمه السابق وما علم الله أنه يكون من أفعال العباد فهو واجب الصدور عنهم ، وما علم امتناعه فهو ممتنع ، فلا قدرة ولا اختيار للمعبد لأن الواجب والممتنع لا اختيار عليهما (٢٤٩) ، وحتمية القضاء وفقا للعلم الالهى السابق هو ما دفع هشام بن عمرو الفوطى من المعتزلة لانكار أن يكون الله لم يزل عالما بكفر الكافرين ، لما فى ذلك من تناقض مع القول بحرية تقرير الانسان لمصيره ، كما أن هذا القول يجعل الدعوة للإيمان بإرسال الأنبياء غير مجدية وبالتالي فهو فعل خال من الحكمة وقد انبرى الغياط للرد على هذا القول مشيرا الى أن المعتزلة يؤكّدون على أن علم الله أزلى ، والله تعالى مع علمه السابق بكفر الكافرين من عباده ، فقد أرسل الرسل والأنبياء لهداية البشر كافة ، لم يستثن أحدا من فضله

وكرمه ، فالكل متساوون فى التمريض والمحنة والبيان
والدلالة والدعاء ، وعلى هذا يكون كفر الكافر هو
اساءته لنفسه وهو المألوم على فعله والاحسان من الله
وفضله وانعامه لا يتغير (٢٥٠) .

٢ - وفقا لآراء الأشاعرة حول شمول القدر الالهى ،
فان أفعال الانسان بما فيها المعاصى والكفر فهى قضاء
وقدر من الله تعالى وقد علمها الله وأخبر عنها فهو يعلم
ما يكون قبل أن يكون (٢٥١) اذ قال تعالى :
« وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات
الأرض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين (٢٥٢) » .
ويقوله تعالى : « أحاط بكل شئ علما » (٢٥٣) ، وهى
بهذا المعنى مخلوقة لله ومكتوبة منه ، واقعة بارادته
وعلى حسب قصده تعالى ومع هذا يؤكد الأشاعرة أن هذا
القول لا يعنى أن الله تعالى أمر بها أو رضى عنها (٢٥٤)

٣ - يؤكد الأشاعرة على أن البشر فريقان ، فريق
خلق ليكون من أهل الجنة ، وفريق خلق ليكون من أهل
النار وكل انسان معلوم لله منذ الأزل الى أى الفريقين
ينتمى ، فمن رضى الله عنه فهو مرضى عنه وان كان فى
الحال عاصيا ، ومن سخط الله عليه ، فهو مغضوب
عليه وان كان فى الحال طائعا ، الكل مكتوب له قدره
عند الله (٢٥٥) . وبالرغم من غرابة هذا القول عن
روح المدالة الا أن ما دفع الأشاعرة لمثل هذا الرأى هو

الحفاظ على مفهوم العلم الالهي الأزلي والشامل لكل ما يكون ، وقد استشهد الأشاعرة على آرائهم تلك ببعض النصوص القرآنية كقوله تعالى : « لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الانس والجن » (٢٥٦) ، وقوله تعالى : « ان الذين سبقوا لهم منا الحسنى أولئك عنها ميمدون » (٢٥٧) ، وقوله تعالى : « فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة » (٢٥٨) ، كذلك قوله تعالى : « فريق في الجنة وفريق في السعير » (٢٥٩) .

٤ - أصبح لزاما على الأشاعرة بعد أن أثبتوا الضلال والكفر قضاء وقدر من الله تعالى ، أن يضموا تفسيراً لمعنى الرضا بالقدر ، فالرضا بقدر الله أصل أساسي أجمع عليه المسلمون ، بمعنى وجوب عدم الاعتراض على نفاذ مشيئة الله تعالى وحكمه السابق ، فكيف يكون الرضا بالقدر مع اعتبار الكفر وفقاً للرأي الأشعري ؟ يذكر الأشعري أن الانسان حقيقة لا يخلو أن يكون بين نعمة يشكر الله عليها ، أو بلية ، ولكن من البلاء ما يجب الصبر عليه كالأمراض والأسقام وما أشبه ذلك وما يجب تركه كالكفر والمعاصي (٢٦٠) ، أما الرضا بالقضاء والقدر وفيه الكفر ، يكون معناه الرضا بالقضاء جملة لا تفصيلا فنقول نرضى بقضاء الله ولا نقول نرضى بالكفر (٢٦١) ، كما فرق الأشاعرة بين الرضا بالقضاء والرضا بالمقضى ، والكفر مقضى ،

فإنكار الكفر يكون بالنظر الى المحطة أى تعلقه بالعبد،
لا بالفاعلية أى ايجاد الله له (٢٦٢) -

وبتلك الحتمية الالهية الشاملة والنافذة ، يتأكد
بوضوح أن التفسير الغائى للعالم عند الأشاعرة قائما
على التدخل الالهى لايجاد وتسيير كل ما فى العالم ،
وذلك باقتدار الهى مطلق ومشئنة مختارة ، فالله عندهم
هو صاحب الفاعلية والارادة المتفردة فى هذا الوجود ،
مما يؤكد على أن التفسير الغائى عندهم يقوم فى المقام
الأول على توكيد القصد الالهى لكل ما يوجد ويحدث
فى العالم -

**خامسا : نظرة شاملة حول مشكلة الحرية وارتباطها
بالغائية عند الأشاعرة :**

١ - ان مشكلة الحرية ترتبط ارتباطا أساسيا
بموضوع العدل الالهى ، اذ أن التكليف وما يستتبعه
من ثواب وعقاب يجعل تقرير الحرية الانسانية أمرا
ضروريا للقول بعدالة الله ، والحفاظ على أصل العدل
الالهى هو أهم الأسباب التى دفعت المعتزلة للذود عن
مبدأ الحرية الانسانية (٢٦٣) -

٢ - اذا كان تقرير الحرية أساس هام لنفى الظلم
عن الله تعالى والتوكيد على عدالته ، فان اقرار الحرية
الانسانية أيضا أساس هام لنفى فعل الشر عن الله

تعالى والتوكيد على حكمته ، فما دام الانسان فاعلا
ومختارا على وجه حقيقى ، اذا فالشرور التى تصدر
عنه هو المسئول عنها وعن وجودها (٢٦٤) .

٣ - ان التوكيد على المبدأين السابقين المرادفين
للحرية الانسانية : (أ) العدالة الالهية - (ب) تنزيه
الله عن فعل الشر يرتبطان أساسا بالنظرة الكلية للعالم
والوجود ، فبينما يأتى حرص المعتزلة على هذين
المبدأين فى اطار نظرتهم الشاملة للكون كله على انه
نسق متكامل على أقصى درجة من النظام (٢٦٥) لأن الله
يفعل دائما على أحسن صورة ممكنة ، فان الأشاعرة لم
يهتموا كثيرا بتقديم تلك الصورة للوجود - والتى تقوم
فى أساسها على تصور أخلاقى خير للعالم - بقدر
اهتمامهم بالتوكيد على السيادة المطلقة لله على العالم
مشيرين الى أن العدل فى حقيقته هو التصرف فى الملك
بمقتضى المشيئة .

٤ - كان من الممكن اعتبار بعض الآراء للأشاعرة
حول ارادة الانسان وتأثيرها فى فعله ، ارهاصا للقول
بقدر من الحرية الانسانية ، ولكن مع آرائهم فى القدرة
الانسانية وحتمية الهدى والاضلال من الله ، وتوكيدهم
على هيمنة الله على القلوب والأفئدة ، يصبح الانسان
وفقا لآرائهم محروما حتى من حرية الميل والارادة وليس
فقط حرية الفاعلية .

٥ - لم يدفع الأشاعرة للمقول بالكسب الا محاولتهم لانقاذ شرعية التكليف التي باتت مهددة نتيجة آراء الجبرية وفي نفس الوقت الرد على آراء المعتزلة التي جعلت من الانسان كيانا حرا فعالا . ولقد اختلف تقييم الباحثين المعاصرين لآراء كل من الأشاعرة والمعتزلة حول الحرية الانسانية فقد رأى البعض ان اقرار المعتزلة للحرية الانسانية لا يتعارض مع القول بالقدرة المطلقة لله ، فالله تعالى هو الذى شاء أن يوجد مخلوقا قادرا حر الارادة هو الانسان ، وبهذا المعنى لا يتعارض القول بالحرية الانسانية مع القدرة المطلقة والمشيئة النافذة لله تعالى (٢٦٦) . كما يؤكد البعض على أن آراء المعتزلة حول الحرية الانسانية هي أعظم ما تركوه من ارث ثقافى وفكرى نظرا لما تفره من فاعلية انسانية تحفزه على العمل والنشاط الانسانى (٢٦٧) . كما يشير البعض أيضا الى أن الآراء الاعتزالية حول الحرية الانسانية هي أقدر الآراء على الوقوف للرد على أقوال المهاجمين للإسلام بأنه دين الجبر ونفى الفاعلية الانسانية (٢٦٨) ، وان كان هناك باحثون آخرون رأوا أن المعتزلة قد بالغوا فى تقرير الحرية الانسانية، وانهم لكى يؤكدوا على مبدأ العدل فقد مرقوا أصل التوحيد ومهدوا للتثنية بقولهم بخالفين ، وانهم فى سبيل حرية الانسان قد ضحوا بحرية الله ، ولم يجعلوا له غير مكان صغير فى هذا العالم (٢٦٩) .

كذلك اختلفت آراء الباحثين حول فكرة الكسب الأشعرية فبينما رأى البعض أن فكرة الكسب قد تؤدي في بعض أبعادها الى ما يشبه القول بالجبر (٢٧٠) ، فقد رأى آخرون في الكسب الأشعرى موقفا وسطا بين الجبر الخالص عند جهنم بن صفوان والانسان الخالق عند المعتزلة ، وان تلك الصيغة الوسطى هي أفضل حل للحفاظ على مبدأ قدم العلم الالهى (٢٧١) ، كما يشير الباحث أيضا - مرجعا كفة الأشاعرة - الى أن القول بالحرية الانسانية ليس من الواقع فى شيء ، اذ ان الانسان قد أتى الى هذه الحياة مجبرا ويخرج منها مجبرا فهل له أن يدعى الحرية بين هذا وذاك (٢٧٢) ، والحق أن فكرة الكسب الأشعرية هي فكرة مبهمه غامضة ، ويمكن القول انها محاولة غير موفقة من جانب الأشاعرة للتوفيق بين شرعية التكليف التى يتنافى معها القول بالجبر المطلق من ناحية والاحتفاظ بتفرد الله بالخلق والفاعلية فى العالم من ناحية أخرى لذلك أتت هذه الفكرة لا تقدم أى حل على الاطلاق ، بل هي مجرد تفسير للماء بالماء وهى فى حقيقتها جبرية مقنعة .

٦ - على الرغم من محاولة الأشاعرة الحفاظ على تقرير الحكمة فى التكليف دون الذهاب الى القول بتأثير لقدرة الانسان وارادته فى أفعاله ، وذلك من خلال نظريتهم فى الكسب ، وبالرغم أيضا من رفضهم للأراء الجبرية الغالصة ، فان آرائهم فى محصلتها النهائية تقر

بأن الله يختص بمضا من العباد المحظوظين بعنايته ،
دون أن يكون هذا الاختصاص راجعا الى فاعلية هؤلاء
العباد بل أن تلك العناية الالهية لا تفسر لها عندهم
سوى محض المشيئة الالهية ، ووفقا لهذه الآراء يبدو
موقع الانسان من التفسير الفائق عند الأشاعرة هو
موقع بلا أى فاعلية أو أهمية ، وهو ما يتعارض مع
كون الانسان مخلوقا مسئولا مكلفا .

٧ - ان آراء الأشاعرة فى الحرية الانسانية تاتى
متابعة لآرائهم فى خلق العالم والسببية ، من حيث انها
تؤكد على : (أ) الفاعلية الالهية المستمرة والمتفردة
فى العالم (ب) ان الله يخلق بالقصد والارادة المختارة
كل ما يكون فى العالم دون أى ضرورة تقيد فعله تجاه
الطبيعة أو الانسان . مما يؤكد على أن اثبات القصد
الالهى للايجاد هو البعد الأساسى لتفسيرهم الفائق .

ووفقا لهذه الآراء عند الأشاعرة يصبح من المتوقع
أن تحمل آراءهم فى العدل الالهى ومفهوم الخير والشر
تصورا خاصا ، ومن ثم يمكن القول أن فكرتهم فى
الفائىة كذلك هى تصور خاص ومتفرد لمصلاقة الله
بالمالم كما سيتضح فى الفصل القادم .

هوامش ومراجع الفصل الثالث

- (٦). يشير بعض الباحثين الى أن مشكلة الحرية الانسانية هي مشكلة ذات بعد انساني وأخلاقي لا ميتافيزيقي ، على أساس أنها ليست موضوع اعتقاد ، لأن العقائد تتعلق بمقائق الوجود مستقلة عن كل فعل انساني ، (انظر : د . أحمد محمود ميجي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - ص ١٦٤) ، وهذا القول صحيح الى حد ما ، إلا أنه لا مجال للقول به في نفس فكرة أو فلسفي قائم في أساسه على فكرة الألوهية ، فانه ههنا تصبح مشكلة الحرية منطعة يتفاعل فيها البعد الميتافيزيقي مع البعد الأخلاقي والانساني ويصبح من الصعب الفصل بينهما .
- (٧) الأشعري - مقالات الاسلاميين ج ١ ، ص ٣٢٨ ، البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٥٨ ، الشهرستاني ، اللؤلؤ والنحل ج ١ - ص ٨٦ .
- (٨) الأشعري ، مقالات الاسلامي ج ١ - ص ٣٤١ ، الشهرستاني - اللؤلؤ والنحل ج ١ - ص ٨٦ ، الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق د . عبد الرؤوف سعد ، مصطفى الهواري ، ص ١٠٤ .
- (٩) الاسفراييني - التبصير في الدين ، ص ٦٣ .
- (١٠) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٨ .
- (١١) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٧٩ .
- (١٢) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٣٨ .
- (١٣) رواه أبو داود في سنن ١٦ - (ابن حبان ٢ : ٨٦ : ٥ : ٤٠٧) في مسنده .
- (١٤) الأشعري - الإبانة عن أصول الديانة - ص ١٩٦ .
- (١٥) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٣٨ .
- (١٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٠٨ .
- (١٧) المرجع السابق - ص ١٥٩ .

- (١٣) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٥ ،
وراجع أيضا الفصل السابق من البحث .
- (١٤) الخطأ - الانتصار - ص ١٢٤ .
- (١٥) القاضي عبد الجبار - المغنى - ج ٨ ، تحقيق د. توفيق الطويل ، سعيد
زايد ، ص ٢٩٨ .
- (١٦) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٢٨٢ ، الرازي -
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ص ٢٧ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء
والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ ، أيضا د. محمد عمارة - المستزلة ومشكلة الحرية
الإنسانية ، ص ٧٠ ، ٧١ .
- (١٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٢ ، القاضي
عبد الجبار - المغنى ج ٨ ص ١٤٩ .
- (١٨) البقرة ٧٩ .
- (١٩) الجاثية ٢٨ .
- (٢٠) الباقلائي - الانصاف - ص ٢٠٧ .
- (٢١) سورة المؤمنون (١٤) .
- (٢٢) الأشعري - الملح - ص ٦٩ ، ٦٩ ، الأشعري - رسالة أهل النحر -
ص ٨٢ ، الباقلاني الانصاف - ص ٢١٠ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء
والنحل ج ٣ ، ص ٣٢ .
- (٢٣) النحل ١٧ .
- (٢٤) الأنعام ١٠٢ .
- (٢٥) الجويني - الارشاد - ص ١٩٧ ، الجويني - مع الأدلة ، تحقيق د. فؤدة
حسين ، ص ٢٠٦ .
- (٢٦) الرعد ١٦ .
- (٢٧) لقمان ١١ .
- (٢٨) الصافات ٩٦ .
- (٢٩) الرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ص ٤٣ .
- (٣٠) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٠٢ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ ،
ص ١٣٤ .

- (٣١) الجويني - الارشاد - ص ١٨٧ .
- (٣٢) السبغوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨١ .
- (٣٣) الجويني - الارشاد - ص ١١٧ ، الجبلاوي - أصول الدين، ج ١ ، ص ٩٣ .
- (٣٤) القاضى عبد الجبار - المحیط بالتكليف - ص ٣٤١ .
- (٣٥) الأشمري - مقالات الإسلاميين، ج ٢ ، ص ٢٢٨ .
- (٣٦) الفزأل - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٨ .
- (٣٧) القاضى عبد الجبار - المحیط بالتكليف - ص ٣٦٢ .
- (٣٨) الفزأل - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٩٦ ، ٥٧ .
- (٣٩) القاضى عبد الجبار - المحیط بالتكليف - ص ٣٥٦ - ٣٦١ .
- (٤٠) المرجع السابق - ص ٣٦٤ .
- (٤١) الأشمري - مقالات الإسلاميين، ج ٢ - ص ١٢٨ .
- (٤٢) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٠٢ ، الجويني - الارشاد - ص ١٨١ ، الفزأل - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٩ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٥ .
- (٤٣) الجويني - الارشاد - ص ١٨٧ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٤ .
- (٤٤) الفزأل - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٩ ، الشهرستاني - نهاية الإقليم - ص ٨٢ الأجبى - المواقف - ص ٢٦٤ ، ٥١٥ .
- (٤٥) الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٨ .
- (٤٦) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٠٢ ، الجويني - الارشاد - ص ١٨٧ ، الفزأل - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ .
- (٤٧) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٢ ، ص ١٤ .
- (٤٨) القاضى عبد الجبار - المفتى، ج ٨ - ص ٤٨ .
- (٤٩) الأشمري ، مقالات الإسلاميين - ج ١ ، ص ٢٩٩ .
- (٥٠) الرازى - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ص ١٠٣ .
- (٥١) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨٦ ، الشهرستاني - نهاية الإقطاعات - ص ٦٦ ، ٧٣ ، الرازى - معالم أصول الدين - ص ٨١ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢١ ، الأجبى - المواقف - ص ٢٦٤ .

- (٥٢) الأحمري - الملح - ص ٦٢ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨٦ .
- (٥٣) الجويني - العقيدة النطائية - ص ٤٨ .
- (٥٤) الأحمري - رسالة أهل الفخر - ص ٨٦ ، وعبد الإشارة إلى ابن الرازي من الأشعرية قد وافق الرأي القائل بأن القدرة هي صفة الوجود واعتداله للزواج .
وقد جعل مكان التفرقة بين القادر وغير القادر هو الصحة والمرضى (الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨١ ، ٨٢ ، الأيجي في لوائف - ص ٢٩٤) .
- (٥٥) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٨٠ الرازي - محصل أفكار المتكلمين - ولتأخرين - ص ٢٩٧ .
- (٥٦) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ ، ٦١ .
- (٥٧) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٠ ، ٧١ ، الشهرستاني - للتل والصلح - ج ١ ص ٦٧ - الأمدى - غاية اللام - ص ٢١٥ ، ٢١٦ .
- (٥٨) القاضي عبد الجبار - للفتى - ج ٨ ، ص ١٣ ، القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٤٠ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٧١ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٩ ، انظر أيضا : حنا اللانورى ، خليل الجبر - تاريخ الفلسفة العربية - ج ١ ، ص ١٦٣ ، د . عبد نصري نادر - فلسفة الحضرة - ج ٢ ، ص ٦٤ ، د . محمد صابرة - للحضرة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ٧٠ .
- (٥٩) الأحمري - الملح - ص ٧١ ، الباقلائي - الأوصاف - ص ٢١٣ ، الباقلائي - التمهيد ص ٣٠٧ .
- (٦٠) القاضي عبد الجبار - للفتى - ج ٨ ، ص ٤٨ .
- (٦١) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٨٠ .
- (٦٢) للرجح السابق - نفس الصفحة - الأمدى - غاية اللام - ص ٢٢١ .
- (٦٣) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٠٤ ، ٣٠٤ ، الباقلائي - الأوصاف - ص ٣٠٤ ، الجويني - الأرفض - ص ١٨٨ ، الجويني - العقيدة النطائية - ص ٤٧ ، الرازي - محصل أفكار المتكلمين - ص ٢٨١ الأمدى - غاية اللام - ص ٢١٨ .
- (٦٤) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٧٨ .

- (٦٥) الأبي - لواقف - ص ٥١٥ ، ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٣٦١ ، ٣٠٨ ، الرأزي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ٢٨٠ .
- (٦٦) الأبي - لواقف - ص ٢٩٢ .
- (٦٧) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ - الشهرستاني - نهاية الأعلام - ص ٧٣ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٠ ، الأبي - لواقف - ص ٥١٥ ، السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٣ .
- (٦٨) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٣٦١ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٠ .
- (٦٩) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٣ .
- (٧٠) الرأزي - المحصل - ص ٢٨٠ ، الأبي - لواقف - ص ٥١٥ .
- (٧١) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٣٦٢ .
- (٧٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٢ ، السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ١٨٥ .
- (٧٣) الشهرستاني - نهاية الأعلام - ص ٧٦ .
- (٧٤) الجوينى - العقيدة النظامية - ص ٤٧ : ٥٠ ، الرأزي - محصل أفكار المتقدمين - ص ٢٨٠ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ، ص ٩٨ ، ٩٩ .
- (٧٥) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٥ .
- (٧٦) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٣٦١ ، الرأزي - المحصل - ص ٢٨٠ ، الأبي - لواقف - ص ٥١٥ .
- (٧٧) الشهرستاني - نهاية الأعلام - ص ٧٨ ، ويقول الجوينى فى الشامل : « ليس يقع مقدور المبدى بقدره » ، « وأما يقع » بقدره الرب سبحانه وتعالى » الشامل - ص ٦٦٤ .
- (٧٨) راجع « فصل السببية من البحث » .
- (٧٩) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٩٩ .
- (٨٠) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٥ .
- (٨١) الشهرستاني - نهاية الأعلام - ص ٧٨ .
- (٨٢) الأضرى - مقالات الإسلاميين ج ١ ، ص ٣٠٠ .

- (٨٣) الباقلائي - التهذيب - ص ٢٨٩ .
- (٨٤) الايجي - المواقف - ص ٢٩٤ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٣ ، ص ١٤ .
- (٨٥) الباقلائي - التهذيب - ص ٢٨٢ ، الجوزي - الانصاف - ص ٢١٧ .
- (٨٦) الاصحري - اللحم - ص ٩٢ ، الباقلائي - الانصاف - ص ٧٩ .
- (٨٧) الرازي - معالم اصول الدين - ص ٨٢ .
- (٨٨) القاضي عبد الجبار - شرح اصول الفسفة - ص ٣٦٦ ، الايجي - المواقف - ص ٢٩٧ .
- (٨٩) الايجي - المواقف - ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، الخطيب - الانتصار - ص ٥٢ ، ابن قيم الجوزية - ضياء العليل - ص ٣٠١ .
- (٩٠) الباقلائي - التهذيب - ص ٢٩٣ ، الرازي - المحصل - ص ٢٨٢ .
- (٩١) الاصحري - اللحم - ص ٩٥ ، الاصحري - رسالة أهل التفرج - ص ٨٣ ، الباقلائي التهذيب ، ص ٢٨٨ ، الرازي - المحصل - ص ٢٨٢ ، الايجي - المواقف - ص ٢٩٨ ، ٢٩٦ .
- (٩٢) الباقلائي - التهذيب - ص ٢٩٣ ، الايجي - المواقف - ص ٢٩٩ .
- (٩٣) الرازي - معالم اصول الدين - ص ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٤ .
- (٩٤) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، ص ٣٤٢ .
- (٩٥) ابن تيمية ، منهاج السنة ، ج ١ ، ص ٢٢٣ .
- (٩٦) الاصحري ، اللحم - ص ٧٤ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ، ص ٩٦ ، المواقف - ص ٢٩٧ .
- (٩٧) الباقلائي - التهذيب - ص ٢٨٦ ، ٣٠٨ ، الباقلائي - الانصاف - ص ٢١٧ ، ٧٩ ، الاسفراييني - التبصير في الدين ، ص ٣٢ ، الشهرستاني - نهاية الاقسام - ص ٨٨ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ، ص ٩٧ ، الايجي - المواقف - ص ٢٩٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٨ .
- (٩٨) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٢ ، ص ٢٢٣ ، ابن قيم الجوزية - ضياء العليل ، ص ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، الاصحري - غاية القرام - ص ٢٢٤ .
- (٩٩) الشهرستاني - نهاية الاقسام - ص ٧٨ .

- (١٠٠) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٣٦٠ .
- (١٠١) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ .
- (١٠٢) الشهورستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٢ .
- (١٠٣) المستوفى - غنية أمل التوسيع الكبرى - ص ٢٨٤ .
- (١٠٤) القاضي عبد الجبار - لفتى ج ٨ ، ص ٨٣ ، ٨٤ .
- (١٠٥) ابن قيمية - منهاج السنة النبوية ج ٦ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ .
- (١٠٦) القاضي عبد الجبار - لفتى ج ٨ ، ص ٩٦ ، القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ .
- (١٠٧) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٢٨٩ .
- (١٠٨) الأيجي - المواقف - ص ٥٢٠ .
- (١٠٩) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٩٢ .
- (١١٠) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٩٢ .
- (١١١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج ٢ ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ .
- (١١٢) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٨٠ .
- (١١٣) الخياط - الانتصار - ص ٩٥ .
- (١١٤) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٢٨٢ .
- (١١٥) د. عل ساسي النشار ، منهاج البحث عند مفكرى الاسلام - ص ١٢٥ .
- (١١٦) راجع الفصل الثاني (السببية) .
- (١١٧) النظر د. البدر حمري نادر - فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ٥٨ ، د. أحمد محمود صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - ص ٢٦٢ ، ومما يؤكد هذا الرأي ما ذكره الأشعري من أن معظم المعتزلة ممن أثبتوا القول بالوفا بالانجاب برؤية مسبباتها (الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٩٧) .
- (١١٨) الجويني - الارشاد - ص ٢٣٠ .
- (١١٩) الوجع السابقي - ص ٢٣٠ .
- (١٢٠) البهلولاني - التمهيد - ص ٢٩٨ .
- (١٢١) البهلولاني - التمهيد - ص ٢٩٦ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٤ ، ٦٥ .

- (١٢٢) السوسن - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٩٧ .
- (١٢٣) الرازي - المحصل - ص ٢٩٠ ، الأيجي - المواقف - ص ٥٢٠ .
- (١٢٤) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٠٠ ، ٣٠١ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٣٣ ، والفرازي - تحف العقول - ص ٢٠٥ ، الأيجي - المواقف - ص ٥٢٠ .
- (١٢٥) الأيجي - المواقف - ص ٥٢١ .
- (١٢٦) ابن ميمون - دلالة الجارين - ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .
- (١٢٧) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٠٠ ، ابن قيم الجوزية ، خلاصة المعاني - ص ٢٠٥ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٤١ ، ٢٥٠ ، محمد صابرة - المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية - ص ٨٠ ، ٨١ .
- (١٢٨) الأشمري - مقالات الاسلاميين - ج ٢ ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، الشيخ نصر الدين طبري - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - ص ١٧٣ .
- (١٢٩) الأشمري - مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ١٠٠ .
- (١٣٠) المرجع السابق ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .
- (١٣١) الأيجي - المواقف - ص ٥١٦ .
- (١٣٢) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٠٧ .
- (١٣٣) الباقلائي - الاصف - ص ٢٢٢ .
- (١٣٤) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٤٩ ، الأمدى - غاية اليرام - ص ٦٥ .
- (١٣٥) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨٣ ، الباقلائي - الاصف - ص ٢١٧ ، الجويني - العقيدة النظامية - ص ٥٥ ، الجويني - لمح الأدلة - ص ٩٣ ، الاسراييني - التصديق في الدين - ص ٣٩ ، الفرازي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٧٠ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٤٨ ، الأيجي - المواقف - ص ٣٩ ، القاضي عبد الجبار - المعنى ج ٦ ، ص ٢٤٩ .
- (١٣٦) الأمدى - غاية اليرام - ص ٧١ ، الباقلائي - الاصف - ص ٢٨١ .
- (١٣٧) الباقلائي - الاصف - ص ٢١٧ ، الجويني - العقيدة النظامية - ص ٢٣٨ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٢٧ ، الفرازي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٧٠ ، الجويني - لمح الأدلة - ص ٩٧ .

- (١٣٨) الأشعري - الإبانة من أصول الديانة - ص ١٦٣ ، الأشعري -
 طلح - ص ٥٦ ، ٥٧ ، الباتلاني - الانصاف - ص ٢٢٢ ، الجويني - تلح الأدلة -
 ص ٩٧ .
- (١٣٩) سورة البروج (١٥) .
- (١٤٠) سورة الأنعام (٦ : ١٣٧ ، ١٣٨) .
- (١٤١) سورة يونس (١٠ : ٩٩) .
- (١٤٢) الباتلاني - الانصاف - ص ٢١٨ ، عبد الرحمن بنودي - مذاهب
 الإسلاميين ج ١ ، ص ٦١٤ .
- (١٤٣) الجويني - الإرشاد ، ص ٢٣٧ ، الفيلسفي - أصول الدين - ج ١ -
 ص ١٤٥ ، الإيجي - المواقف ص ٥٢٦ .
- (١٤٥) الأمدى - نهاية اللولم - ص ٦٥ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٣٦ .
- (١٤٦) الباتلاني - الانصاف - ص ٦٧ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٣٦ .
- (١٤٧) الجويني - المقيتة النظامية - ص ٢٨ ، ٥٥ .
- (١٤٨) سورة البقرة (٢ : ٢٠٥ - ٢٠١) .
- (١٤٩) سورة الزمر : ٣٩ : ٩/٧) .
- (١٥٠) القاضى عبد الجبار - للفتى ج ٦ ، تحقيق الأب جورج قنوتى ،
 ص ٣٤١ ، القاضى عبد الجبار - درج الأصول الخمسة ، ص ٤٦٤ ، الإيجي -
 المواقف ص ٣٠٦ .
- (١٥١) الباتلاني - الانصاف - ص ٢٢٣ ، الأمدى - نهاية للولم - ص ٦٨ .
- (١٥٢) الشهرستاني - نهاية الاندلس - ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، الإيجي - المواقف -
 ص ٣٠٦ .
- (١٥٣) الباتلاني - الانصاف - ص ٦٢ ، ٦٣ ، الباتلاني - التمهيد -
 ص ٢٧ ، ٢٨ .
- (١٥٤) الأشعري - الإبانة - ص ١٧١ ، الرازى - المحصل - ص ٢٨٨ ،
 الرازى - معالم أصول الدين ، ص ٨٩ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (١٥٥) الأشعري - الإبانة - ص ١٧٣ ، ١٧٤ ، الجويني - الإرشاد -
 ص ٢٤٩ ، الشهرستاني نهاية الاندلس - ص ٢٥٧ .

- (١٥٦) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨٢ .
- (١٥٧) الجويني - البقية النظامية - ص ٥٦ ، الأمدي - غاية للرام - ص ٦٦ .
- (١٥٨) الأشعري - اللحم - ص ٤٩ ، ٥٤ ، الأشعري - الإجابة - ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨١ ، الباقلائي - الإنصاف - ص ٢٢٢ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٤٠ ، الجويني - مع الأدلة - ص ٩٨ ، الإيجي - للواقف - ص ٥٦٦ .
- (١٥٩) الأشعري - الإجابة - ص ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، الأشعري - اللحم - ص ٤٨ .
- (١٦٠) الأشعري - اللحم - ص ٥٢ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨٢ ، الجويني - مع الأدلة - ص ٩٧ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٤٠ ، البغدادي - أصول الدين - ج ١ ، ص ١٩٨ .
- (١٦١) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٥٠٣ ، القاضي عبد الجبار - الفتى - ج ٦ ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢ .
- (١٦٢) سورة البقرة من الآية (١٠٢) .
- (١٦٣) سورة المسجدة من الآية (١٣) .
- (١٦٤) الخياط - الإنصاف - ص ١٢٤ .
- (١٦٥) الأشعري - اللحم - ص ٥٢ ، البغدادي - أصول الدين - ج ١ ، ص ١٤٨ : الحق أن هذا القول من جانب الأشاعرة يمكن تصوره مع الشبه . لهم عبق رأى المنزلة في أن الله قد أورد الإنسان حراً .
- (١٦٦) الأشعري - الإجابة - ص ١٦٤ ، الأشعري - اللحم - ص ٥٢ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨١ ، الرازي معالم أصول الدين - ص ٨٩ .
- (١٦٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٤٤ .
- (١٦٨) الشهرستاني - نهاية الاقطار - ص ٨٣ ، الأمدي - غاية للرام - ص ٢٢٠ ، الإيجي - للواقف - ص ٥١٦ ، د - اليد نصري نادر - فلسفة المنزلة - ج ٢ - ص ٦٤ ، ٦٥ .
- (١٦٩) القاضي عبد الجبار - الفتى - ج ٦ ، ص ٢٢٠ ، ج ٨ ، ص ٢٩ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٤٣ ، الإيجي - للواقف - ص ٥٢٧ .

- (١٧٠) سورة لقمان (١ - ٣) .
- (١٧١) الأعرابي - الأمانة - ص ١٦٤ . الجويني - الإرشاد - ص ٢٤٦ .
الشهرستاني - نهاية القلم - ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ . الرازي - المحصل - ص ٢٨٩ .
- (١٧٢) الباقلائي - الانصاف - ص ٢٢٠ . الأبي - غاية اللام - ص ٦٦ ، ٦٧ .
- (١٧٣) الشهرستاني - نهاية القلم - ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
- (١٧٤) الرازي - المحصل - ص ٢٨٩ .
- (١٧٥) الشهرستاني - نهاية القلم - ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .
- (١٧٦) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٨٢ .
- (١٧٧) الأبي - غاية اللام - ص ٦٦ ، ٦٧ .
- (١٧٨) الرازي - المحصل - ص ٢٨٧ .
- (١٧٩) بهوية البقرة من الآية (٧) .
- (١٨٠) الأعرابي - مقالات الإسلاميين - ج ١ - ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .
- (١٨١) الخياط - الانصار - ص ١٢٤ .
- (١٨٢) الأبي - للواقف - ص ٤٢٤ ، ٤٢٥ .
- (١٨٣) الأسفراييني - التبيين في الدين - ص ٤٦ ، أيضا د - زحلق چقاللهون
للمترة - ص ١٠١ .
- (١٨٤) سورة الأنفال - ٦٣ .
- (١٨٥) الأعرابي - مقالات الإسلاميين - ج ١ - ص ٢٢٦ .
- (١٨٦) للرجع السابق - ص ٣٢٤ .
- (١٨٧) الجويني - الإرشاد - ص ٢١٠ ، ٢١٣ . الرازي - المحصل - ص ٢٨٧ .
- (١٨٨) سورة القصص (٥٦) ، الأعرابي - رسالة إلى أهل النفر - ص ٧٨ .
- (١٨٩) سورة المسجدة الآية (١٣) .
- (١٩٠) سورة الأنعام من الآية (١٣٥) .
- (١٩١) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٢٥ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢١٠ .
- البغدادى - أصول الدين - ج ١ ، ص ١٢٠ ، الأعرابي - الأمانة - ص ١٧٥ .

- (١٩٢) الأشمري - الآية - ص ١٨٥ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٥٤ .
- (١٩٣) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٤٠ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٦٠ .
- (١٩٤) سورة الأنعام - ١٢٥ .
- (١٩٥) الأشمري - الآية - ص ١٨٨ ، الباقلائي - الاصلح - ص ٢٠١ ، الأبيي ، الوقت - ص ٥٢٥ .
- (١٩٦) سورة البقرة من الآية (٦٤) .
- (١٩٧) سورة النساء من الآية (٨٣) .
- (١٩٨) سورة النور من الآية (٢١) .
- (١٩٩) سورة الحجرات من الآية (١٧) .
- (٢٠٠) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٢ .
- (٢٠١) سورة المائدة الآية (٦) .
- (٢٠٢) سورة آل عمران الآية (٨٠) .
- (٢٠٣) الشهرستاني - تيسارة الإسلام - ص ٨٨ ، الأبيي - الوقت - ص ٥٢٥ .
- (٢٠٤) الأشمري - الآية - ص ١٩٩ : ٢٠٠ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٣٥ .
- (٢٠٥) سورة الأنعام من الآية (١٢٥) .
- (٢٠٦) سورة النحل من الآية (٩٣) .
- (٢٠٧) سورة المائدة من الآية (١٢) .
- (٢٠٨) الجويني - الإرشاد - ص ٢١٣ .
- (٢١٠) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٥١ ، ٥٢ .
- (٢١١) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٣٦ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٤٠ .
- (٢١٢) الأشمري - رسالة أهل الشعر ، ص ٧٧ .
- (٢١٣) سورة الأعراف - ١٥٦ .

- (٢١٤) سورة الأنبياء - ٢٢ .
- (٢١٥) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٩٠ ، الايجي - المواقف - ص ٥١٨ ،
 حنا الفاضوري ، خليل الجبر - تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ - ص ١٦٢ ،
 د. زهدي جبار الله - المعتزلة - ص ٩٦ ، د. كمال اليازجي - معالم الفكر العربي
 في العصر الوسيط - ص ١٥٩ .
- (٢١٦) د. يحيى هويدي - دراسة تحليلية علم الكلام والفلسفة الإسلامية
 ص ١١٦ ، د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ،
 ص ٤٢٢ .
- (٢١٧) التباط - الانتصار - ص ٨٩ .
- (٢١٨) الأشمري الأمانة - ص ١٩٢ .
- (٢١٩) سورة الكهف من الآية (١٠١) .
- (٢٢٠) الأشمري - الملح - ص ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، الأشمري - رسالة الى
 أهل الفخر - ص ٨٤ : ٨٧ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٩٣ .
- (٢٢١) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٧ ، الايجي - المواقف - ص ٥١٨ ،
 السلسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٩٢ ، ١٩٣ .
- (٢٢٢) الباقلائي - الانصاف - ص ٧٠ .
- (٢٢٣) سورة البقرة - آية ٢٨٦ .
- (٢٢٤) سورة الروم - ٤١ .
- (٢٢٥) سورة القدر - ٢٠ .
- (٢٢٦) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٤٥ ، ٥٤ .
- (٢٢٧) راجع آراء الجويني في القدر الحادية .
- (٢٢٨) لباقلاني - التمهيد - ص ٣٠٧ .
- (٢٢٩) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٧٥ ، ٨٥ ، ٨٦ ، الرازي للحاصل ،
 ص ٢٨٧ ، الأندى - نهاية للرام - ص ٦٩ .
- (٢٣٠) الرازي - الحاصل - ص ٢٨٧ .
- (٢٣١) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٤٤ .

- (٢٣٢) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٢٢ ، ٢٢٥ - رسالة الباقلائي - التمهيد - ص ٢٢٨ ، ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ٣٠ - (٢٣٣) سورة القمر (٤٦) .
- (٢٣٤) سورة الأعلى (٢) .
- (٢٣٥) سورة فصلت من الآية (١٢) .
- (٢٣٦) سورة الاسراء من الآية (٢٢) .
- (٢٣٧) سورة البقرة من الآية (١١٧) .
- (٢٣٨) الأشعري - الإبانة - ص ١٦٠ ، ١٦١ ، الأشعري - رسالة إلى أهل الشر - ص ٧٦ .
- (٢٣٩) سورة القمر - ص ٥٢ ، ٥٣ .
- (٢٤٠) رواء معاوية بن عمرو بن سليمان الأشعري عن زيد بن وهب طبعه الله بن مسعود رضي الله عنه .
- (٢٤١) الأسطرابيني - التمهيد في الدين - ص ٥٨ .
- (٢٤٢) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٣٢ ، البندادي - أصول الدين ، ج ١ ، ص ١٤٢ .
- (٢٤٣) الأشعري - الإبانة - ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، البندادي - أصول الدين ، ج ١ ، ص ١٤٢ ، الأبيي - المواقف - ص ٥٢٥ .
- (٢٤٤) سورة الأعراف - ٧ : ٣٤ - ٣٢ .
- (٢٤٥) الأشعري - الإبانة - ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، البندادي - أصول الدين ، ج ١ ، ص ١٤٢ ، الأبيي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (٢٤٦) سورة الروم من الآية (٤٠) .
- (٢٤٧) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٢٨ .
- (٢٤٨) المرجع السابق - ص ٣٣ ، الأبيي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (٢٤٩) الأشعري - رسالة أهل الشر - ص ٨١ ، الرازي - المجلد - ص ٢٨٨ ، المواقف ، ص ٥١٨ .

٢٥٠٢) الطباطبائي - الانتصار - ص ١١٩ ، ١٢٤ ، ١٢٢ ، د: زحدي جابر الله -
لمعتلة - ص ٩٢ ، ٩٦ .

٢٥١) الأشمري - الابانة - ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

٢٥٢) سورة الأنعام من الآية (٥٩) .

٢٥٣) سورة الطلاق الآية (١٢) .

٢٥٤) الأشمري - الملح - ص ٨١ ، الإجمعي - رسالة أجل النفي - ص ٨٢ ،
الباقلائي - الانصاف ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ - الباقلائي - التمهيد ص ٣٢٥ .

٢٥٥) الأشمري - الابانة - ص ١٩١ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، الأشمري - رسالة لي
أجل النفي - ص ٧٩ ، الباقلائي - الانصاف - ص ٦٩ ، ٧٠ .

٢٥٦) سورة الأعراف - ١٧٩ .

٢٥٧) سورة الأنبياء - ١٠١ .

٢٥٨) الأعراف من الآية (٣٠) .

٢٥٩) سورة التورى من الآية (٧) .

٢٦٠) الأشمري - الملح - ص ٨٠ ، الأشمري - الابانة - ص ٢٠٨ .

٢٦١) الأشمري - الملح - ص ٨٢ ، الباقلائي - الانصاف - ص ٢٢٩ ،
الباقلائي - التمهيد - ص ٢٢٧ .

٢٦٢) الرازي - المحصل - ص ٢٨٩ ، الايجي - المواقف - ص ٥٢٧ .

٢٦٣) حنا الفاخوري ، د: خليل الجبر - تاريخ الفلسفة العربية - ج ١ ،
ص ١٦٢ ، د: زكي نجيب محمود - المقول والمقول في تراثا الفكرى -
ص ١٣٣ .

٢٦٤) د: علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - ص ٤٣٤ ،
د: فاروق حسن دسوقي - القضاء والقدر فى الاسلام - ج ٢ - ص ٨٥ .

٢٦٥) د: زحدي جابر الله - لمعتلة - ص ١٠٢ .

٢٦٦) د: البير نصرى نادر - فلسفة للمعتلة - ج ٢ ص ٥٩ ، د: زحدي

جابر الله - للمعتلة - ص ٩٢ ، د: أحمد محمود صبحي - الفلسفة الأخلاقية فى
الفكر الإسلامى - ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٧٥ .

٢٦٧) د: زكي نجيب محمود - المقول والمقول - ص ١٣٢ .

- ... (٢٦٨) د. أحمد محمود صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي -
ص ١٧٨ .
- (٢٦٩) د. عل سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ،
ص ٤٢٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ .
- (٢٧٠) د. عاتق العراقي - تجديد في المفاهيم الفلسفية واللامية ، ص ١٨٥ ،
٥. عاتق العراقي ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ ،
٥. سامي نصر لطيف - الحرية المسئولة في الفكر الإسلامي - ص ١١٥ ،
٥. أحمد محمود صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - ص ١٧٦ ،
١٧٧ ، ٥. كمال إليازجي - معالم الفكر العربي في العصر الوسيط - ص ١٥٨ -
(٢٧١) د. عل سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ،
ص ٣٦٧ .
- (٢٧٢) للرجع السابق - ص ٤٢٥ .

_____ الفصل الرابع _____

الغاية وارتباطها بمفهوم العدل الإلهي
عند الأمشاعرة

تمهيد

تبدو آراء الأشاعرة السابقة في الحرية مقدمة لأرائهم الخاصة في موضوع العدل الالهي والذي يمثل أساساً هاماً لاستخلاص آرائهم حول موضوع الغائية ، من حيث انه اذا كان من خلال العرض السابق قد تاكد المفهوم القصدي للغائية عند الأشاعرة فلا بد من النفاذ لأرائهم حول العدل الالهي ليتضح تصورهم عن توجه ذلك القصد الالهي ، حيث ان تناول موضوع العدل الالهي يتضمن توضيح آرائهم في مفهوم الخير والشر ، كذلك تبريرهم لوجود الشر ، وما يستتبعه هذا من القضاء الضور على آراءهم حول علاقة الله بالانسان والتي لها أكبر أهمية في تحديد أبعاد التفسير الغائي عندهم ، ومعالج التصور الأشعري للعدل الالهي تتضح من خلال عدة نقاط تبدأ بخلافهم مع المعتزلة حول الحسن والقبح

والذى يكشف عن المفهوم الأشعري للخير والشر ذلك المفهوم الذى مهدوا من خلاله لفكرتهم فى العدل الالهى ومن ثم كان له أكبر الأثر فى تفسيرهم الغائى ، تم آرائهم فى تنزيه الله عن فعل القبيح ، وقولهم أنه لا واجب على الله وتقدهم لآراء المعتزلة حول هذا الموضوع ، كما أنه لكى تكتمل الرؤية بالنسبة لآراءهم فى العدل الالهى كان لزاما التطرق الى آرائهم فى المفهوم الالهى .

أولا : الخلاف المعتزلى الأشعري حول الحسن والقبح وارتباطه بالغائية :

عند تناول هذه النقطة يبدو واضحا أننا بصدد موقفين مختلفين تماما ، فقد ربط المعتزلة بين مفهوم الخير والشر أو الحسن والقبح وما يستتبع الفعل من نفع أو ضرر عام ، فالخير عندهم هو ما يقود الى نفع وقد لا يكون الخير أو الحسن لذيذا فى الحال ولكن كونه يقود الى نفع أكبر أو مصلحة أعم فهو بهذا المعيار يكون خيرا كذلك الشر أو القبيح هو ما يقود الى ضرر بالرغم من امكانية كونه لذيذا فى الحال ، اذا فالمعيار المعتزلى لما هو خير وما هو شر مرتبط بالنفع أو الضرر من وجهة النظر البعيدة (١) .

كما أن الخير والشر عند المعتزلة صفات نفسية للأفعال ، بمعنى أنها حقائق موضوعية ، فاقتراف الفعل

بخاصية معينة يتخذ بالضرورة كونه خيرا أو شرا. ومن ثم فإن العقل الانساني قادر على الحكم بحسن الافعال أو قبحها دون انتظار لورود الشرع لاثباتها بل ان الشرع يجرى ليخبر عنها بما يطابق التصور العقلي (٢) .

والمعتزلة حين ربطوا بين مفهوم الخير والشر في الافعال وبين مدى ما تحققه من نفع أو ضرر فقد مهدوا بذلك للتفرقة بين ما هو خير أو شر بالضرورة العقلية الثابتة، وبين ما يكون الحكم عليه مرتبطا بمتغيرات ، فما يمزق بالضرورة العقلية وعلى شكل ثابت كسوء الظلم قبيحا مثلا ، كذلك الكذب الذي لا غرض فيه ، فالقبيح المعنى يختلف عن غيره لأمر مفقود يختص به الفصل ليكون قبيحا ، وحتى وقع الفعل على هيئة الوجه فهو قبيح بالضرورة وتلك الضرورة لا تنفك عن الفعل متى وقع على هذا الوجه بأي حال من الأحوال ، فالظلم وهو لا نفع فيه ولا رفع ضرر هو قبيح بالضرورة ، كذلك الحسن المدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الفرقى مثلا (٣) .

ويؤكد المعتزلة على الثبات العقلي الضروري لتلك الأحكام ، فوقع الفعل على الوجه الذي يلزم كونه حسنا أو قبيحا يلزم اتصافه بتلك الصفة ، مثلما أن الارتباط بين السبب والمسبب ضروري ، يقول القاضي عبد الجبار في هذا المعنى ، « كما يستحيل حصول العلة ولا يوجب موجبها ، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحا » (٤) ، كذلك على هذا المستوى من

التقييم الذى يستلزم القطع العقلى الضرورى بأن وقوع الفعل على هذا الوجه يكون قبيحا ، فهو بوقوعه على هذا الوجه يكون قبيحا أو حسنا بصرف النظر عن فاعله سواء كان الله أو الانسان (٥) ، وهذا الثبات الضرورى لم يمنع المعتزلة من الاشارة للاختلافات الجزئية بين الأفعال المرتبطة بالظروف والأماكن والأوقات ، وهى من هذا المنطلق تختلف الأحكام فيها لأنها تتعلق بأشياء خارجة عنها ، وهى تعرف بنظر العقل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع (٦) . كما أقر المعتزلة أيضا بأن هناك ما يعرف حسنه وقبحه بالشرع وحده مثل حسن الصوم وقبح ترك الفرائض وتلك الفروض الشرعية هى ما استثنى المعتزلة امكانية ادراك حسنه أو قبحه بالعقل وحده دون أمر الشرع بها أو نهيها عنها (٧) .

وتبدو آراء المعتزلة حول هذا الموضوع متفقة فى الكثير من الجوانب مع الموقف الفلسفى من حيث تقرير الفلاسفة لقدرة العقل على ادراك صفات موضوعية للأفعال تجملها متصفة بكونها خيرا أو شرا ، وقد فرق الفلاسفة بين الخير المطلق والشر المطلق والخير والشر الممتزجين ، فالخير هو الوجود أو التوجه لبلوغ كمال الشيء أما الشر المطلق فهو العدم وهو غير موجود بل يوجد شر نسبى فهو بالقياس للفاعل قد يكون خيرا أما للمقابل فهو شر ويقال عنه معدوم أو حابس لكمال عن مستحقه ويقال شر لمثل النقص الذى هو جهل والضعف

والتشويه في الخلقة والآلام والنموم والشرك
والظلم (٨) ، ومن هذا المنطلق يؤكد الموقف الفلسفي
على أن الخير المطلق من حيث هو مطلوب العقل لذاته
فهو مستحسن بالضرورة ، والشر المطلق مرفوض العقل
بذاته فهو مستقبح بالضرورة أيضا ، دون انتظار اثبات
الشارع لهذا المفهوم أو ذاك ، إذ أن تلك الصفات مدركة
بالعقل كحسن الصفات الحميدة كالجود والكرم وقبح
أضدادها والشرع يأتي ليستكمل تلك المفاهيم ويوضحها
ويرشد العقول الجزئية لما خفى عنها ، والشرع في ذلك
متفق ومكمل لما تقرر في العقول لا مخالف (٩) .

ويبدو الموقف الأشعري على الجانب الآخر مختلفا
تماما ، إذ أن آراءهم تؤكد على الرفض التام لأي حقيقة
موضوعية وراء اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح ، ومن
ثم فهذه الصفات لا يمكن ادراكها عقلا ، بل يأتي الشرع
ليثبت كون الفعل حسنا أو قبيحا ، فالمعيار الأوحد لحسن
الفعل هو أمر الشرع به أو نهي عنه ، والدليل على أن
كون الفعل متصفا بالحسن والقبح ليس لسبب ذاتي
يختص به الفعل ، بل أن من الأفعال ما يبدو متساويا
ومتماثلا ولكنه يكون في حالة حسنا وفي الأخرى قبيحا
كالقتل ظلما والقتل قصاصا وجماع الزوجة والأمة
والزنا مثلا ، فحسن الفعل وقبحه مرجعه حكم الشرع
وأخبار السمع أن هذا الفعل يستتبعه مدح وثواب
فيكون حسنا وخيرا أو يستتبعه ثم وعقاب فيكون قبيحا

وشرأ ، دون أن يعنى هذا أن الشرع يمد الفعل بصفة زائدة تجعله في ذاته متصفا بالحسن أو القبح (١٠) ، ومن ثم فانه على هذا لا يكون هناك أى معنى للخير او الشر الا فيما يتعلق بأفعال الانسان المكلف ، والشرع هو الذى يحدد هذا الحكم فقد يأتي بتحسين فعل يقبح مثله المساوى له في جملة أحكام الصفات النفسية (١١) .

ولم ينب الأشاعرة إرتباط الجسني وإقبح في الأفعال بالنفع والضرر ، فقد ربطوا بين الجسني وإقبح في الأفعال وبين ملائمتها لأغراض القاعلي أو منافعها له ، أو أن الفعل الجسني هو المرتبط باللبذة لقاعله والقبح هو المرتبط بالألم لقاعله ، كذلك فالفعل الحسن هو صفة كمال والفعل القبح هو صفة نقصان ، وبهذا المفهوم يقر الأشاعرة أن العقل له تصور لتلك المعاني لا سبيل الى جعلها ، وإن كان هذا لا يعنى كونها حسنا أو قبحا موضوعيا في الأفعال بل هو وفقا لارتباطها بتلك العوامل النسبية فالحكم عليها نسبي أيضا من العقل وبالتالي فالحكم لا يصح الا من الشرع لأن تلك الصفات للأفعال لا تحمل أى حقيقة موضوعية ، وهكذا فان الحكم بالحسن والقبح لا يكون الا من الشرع ولا يصح الا على الفعل الانساني ولا يجوز بحال أن يخضع الفعل الالهي لمثل تلك الأحكام ، فبالله يتنزه عن النفع والضرر واللبذة والألم فلا يحكم العقل على أفعاله (١٢) .

ويختلف الرازي عن هذا الرأي الأشعرى إذ أنه أقر الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله (١٣) ، فقد ذهب إلى أن معرفة أنه لنا محبوب ومبغضا معرفة ضرورية ، فالمحبيب هو ما تميل إليه النفس لإفضائه للذة والسرور والميكروه انما يكون مكروها لإنتهائه إلى الألم ، فالمحسوب لذاته هو اللذة والسرور والمكروه لذاته هو الألم والغم (١٤) ومن هنا يؤكد الرازي أن هذا التصديق لا بد أن يكون مسبقا يتصور عقل ، فارتباط الاحسان بحصول المنافع يؤكد على تصور العقل له وارتباط الظلم بالآلام ، والغم يجعل تصور العقل له قبيحا ، وهكذا يخلص الرازي إلى أن القبح والحسن معان عقلية للأفعال الإنسانية ، إما اثبات الحسن والقبح للفعل الإلهي فهو ممتنع في رأيه وفقا لهذا التفسير (١٥) .

ويشير الرازي إلى أن ما يكون مكروها بالذات قد يكون سببا لحصول مطلوب بالذات والعكس صحيح فبعض المعاصي مثلا قد تكون مرتبطة باللذة العاجلة ولكن توقع ما يقضى إليها من ألم العقاب يجعل العقل يرجح تركها طلبا للذة أعظم وبهذا يرد الرازي على قول القائلين بأن الحسن والقبح من الأفعال يتحدد بما يشيب عليه الشرع أو يعاقب به فقط ، بأن الاحتراز من ألم العقاب وطلب لذة الثواب يكون بمقتضى العقل (١٦) -

ووفقا لهذا يؤكد الرازى أن معنى الحسن والقبح فى أفعال العباد يأتى وفقا لتصور عقلى ، وذلك التصور ثابت فى العقل قبل ورود الشرع به (١٧) • ويؤكد الرازى على اتفاقه مع آراء المعتزلة فى اثبات الحسن والقبح العقليين فيما يتعلق بأفعال العباد دون أفعال الله ، فيقول : « ان الذى يتخيله هؤلاء المعتزلة من الحسن والقبح قد صدقوا فيه ، الا أن حاصله يرجع الى الرغبة فى جلب المنافع ودفع المضار ، وبلا كان هذا مستنعا الثبوت فى حق الله تعالى كان اثبات الحسن والقبح فى أفعال الله وفى أحكامه محالا باطلا » (١٨) •

ويشير الرازى الى التوكيد على ثبوت معانى الحسن والقبح فى أفعال العباد بالعقل الا أن هذا لا معنى كونهما معانى بديهية ، بل أن تحديدهما يستلزم كشف وجوه دقيقة غامضة لا تيسر الا للخواص من الناس (١٩) •

نقد الأشاعرة لأدلة المعتزلة على الحسن والقبح العقليين :

وقد حشد الأشاعرة العديد من الحجج لهدم القول بالحسن والقبح العقليين :

١ - فرفضوا قول المعتزلة بأن الحسن والقبح معنيان بديهيان مدركان بضرورة العقل واجماع العقلاء ، مستبدلين على هذا الرفض بأن خصوم المعتزلة - وهم عقلاء - لم يقرؤ بهذا الرأى فكيف لهم أن

يدعوا الضرورة والاجماع (٢٠) ، كما أن الاجماع لا يؤدي الى اقرار الضرورة البديهية ، فاجماع العقلاء على حدوث العالم ووجود الصانع لا يفضي الى القول أن ادراكهما بديهي (٢١) .

٢ - يؤكد الأشاعرة على أن القول بأن الحسن والقبح صفات ذاتية للأفعال يكشف عن قصور في الفهم وتعكم غير معقول ، إذ أن الفعل قد يبدو قبيحا وإن كان في حقيقته يحسن شرعا كذبح البهائم مثلا فإن الله يشيب عليه ، فكيف يكون الحسن والقبح صفات ذاتية في الأفعال ؟ (٢٢) .

٣ - يشير الأشاعرة الى أن الأحكام العقلية على الأفعال بالحسن والقبح غير ممكنة ، نظرا لاستحالة الحكم العقلي الانساني على الأفعال بشكل موضوعي ، فالحسن والقبح لا يعنيان عند الانسان سوى ما يرتبط بنفعه ويلائم غرضه أو ما يخالفه ، ومن ثم فإن القول بمفهوم ثابت حقيقي وموضوعي يضيف على الفعل صفة الحسن أو القبح هو أمر غير متاح نظرا لنسبية تلك الأحكام واختلافها من شخص لآخر (٢٣) . وما يوضح كون الحسن والقبح في الأفعال أمرا نسبيا نسخ الشرائع لبعض ما تأتي به من أحكام (٢٤) ، كذلك تحسين بعض الأفعال التي تقبح في العادة كالكذب مثلا من أجل حماية نبي من ظالم يريد قتله (٢٥) .

٤ - مما استجدل به المعتزلة جلي كون الحسن والقبح معاني موضوعية للأفعال معقولة للإنسان ، كون الانسان لديه ميل للحكم على بعض الأفعال بالحسن والبعض الآخر بالقبح ، فالإنسان إذا كان له هدف ويستطيع الوصول الى هدفه بالصدق دون اللجوء للكذب مال بفطرته الى سلوك طريق الصدق ، وقد رفض الأشاعرة هذا التفسير بل ردوا هذا السلوك الى العبادة التي أقرت لدى الإنسان الميل الى الصدق (٢٦) كما رفض الأشاعرة أيضا التفسير المعتزلي لميل الانسيان المفطري لانقاذ المرقى والهلكى وان لم يرتبط ذلك بتوقع جزاء ، والماعقل يفعل هذا ولو لم يبلغه الشرع ، وينهيب الأشاعرة لتفسير هذا السلوك الانساني بأن العادة قد وقعت في نفس الانسان ارتباط مثل هذه الأفعال بتوقع المدح والثناء وهو لذيد والإنسان يميل بطبعه للذيد فيندفع للفعل تحت هذا الوهم ، كما انه تدفعه أيضا رقة الجنسية أى تخيل نفسه فى ذات الموقف فيندفع للانقاذ (٢٧) . ويؤكد الأشاعرة على أن رسوخ تلك المعاني انما يأتى من العادة والتلقين فالإنسان لو وجد منذ نشأته منزولا دون أن يعلم شيئا عما يحسن أو يقبح فانه يصبح عاجزا تماما عن ادراك أى معنى للحسن والقبح (٢٨) .

٥ - ويستدل الأشاعرة علي قصور العقل الانساني عن الحكم الموضوعي بحسن الأفعال أو قبحها ، بأن الانسان نتيجة لأن حكمه علي الأشياء يرتبط بالمعادات المتكونة لديه عن مدى اللذة أو الألم الذي تسببه له أشياء معينة فانه قد يقع في أخطاء ، فمثلا قد يخشى الانسان من الحبل المبرقش لارتباطه عنده بالحية * اذ أن العادة تولد لدى الانسان ارتباطا شرطيا بين الأشياء وبين معنى الحسن أو القبح وهذا دليل علي أن تلك الصفات ليست موضوعية في الأشياء ومن ثم فإن الحكم العقلي يكون مشوشا (٢٩) *

٦ - ويبقى أكبر اعتراض أمام الأشاعرة وهو أن أقوالهم تؤدي الي إسقاط أى معنى للخير والشر ويجوز علي هذا أن يتحول ما هو خير الي شر والعكس صحيح ، بما دام المعيار الموضوعي مفقودا وبذلك تستوى كل الأفعال من حيث كونها خيرا أو شرا ، فيحتمل أن يصبح الكذب حسنا اذ لا يسلم أن يقع هذا الاحتمال مادام جائزا ، وعليه يتعذر علينا أصلا أن ندرك ما يخاطبنا به الشرع عند وروده (٣٠) * كما يتعذر قياس فعل علي فعل وتستحيل الأحكام الشرعية المستنبطة من الأصول (٣١) * ولعل تلك الحجة هي التي دفعت الرازي للقول بالحسن والقبح العقليين في الفعل

الانسانى وان منعه فى الفعل الالهى (٣٢) ، ويشير
 الأشاعرة الى أنه لا مجال للمقول بالتحسين والتفنيح
 العقلى الا قاده هذا الى الحكم على بعض الافعال
 الالهية بالقبح ، اذ أن الله تعالى قد يكلف مالا يطاق
 ويبتدىء العباد بالايلام وكل هذا قبيح منا كذلك
 فان الاغراق والاهلاك هو من الله تعالى ، فاذا كان
 للحسن والقبح معنى موضوعى يعقل فان هذه
 الأفعال تكون قبيحة منه تعالى الله عن ذلك (٣٣) .
 ولعل الأشاعرة يردهم هذا قد أتوا بالسبب الاسامى
 فى نفهم للحسن والقبح العقلى ، وهو الخلاص
 من اشكال وجود الشر فى العالم .

وقد تعرضت آراء الأشاعرة للكثير من أوجه النقد
 فالحاضى عبد الجبار يرفض تلك التفرقة الأشعرية بين
 الفعل الالهى والفعل الانسانى ، فالفعل انما يحسن أو
 يقبح لوقوعه على « وجه معقول » ، بصرف النظر عن
 فاعله (٣٤) ، والله تعالى بما يملك من قدرة على
 التعويض فانه يحسن منه الايلام والاماتة والاغراق ،
 واهلاك الزرع ، قتلك الأفعال انما تحسن من الله لتلك
 العلة التى هى مفقودة فى حقنا ومن ثم فان مثل هذه
 الأفعال تقبح من الانسان اذا فعلها (٣٥) .

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن الله يأمر بفعل ما
 لأنه حسن وليس يكون الفعل حسنا لأن الله أمر به ،

ونفس الحال فى القبح ، فانه تعالى ينهى عن القبح وليس يقبح الفعل لمجرد النهى عنه (٣٦) اذ انه لو كان الفعل انما يقبح ويحسن للأمر به والنهى عنه لجاز ان يكون أمرا بما ليس حسنا وناهيا عما ليس قبيحا ، ثم يصبح حسنا عندما يأمر به أو قبيحا عندما ينهى عنه ، وبهذه الحجة يكون القول الأشعرى ساقطا من كل وجه فى رأى القاضى (٣٧) اذ قال تعالى : ان الله يأمر بالعدل والاحسان ، (٣٨) وقوله : وينهى عن الفحشاء والمنكر ، (٣٩) -

كما وجه ابن رشد نقده لآراء الأشاعرة حول نفى الحقيقة الموضوعية للخير والشر ، مؤكدا على غرابة هذا القول على العقل والشرع معا ، فقولهم بأن مفهوم الخير والشر هو فى الشاهد بخلاف الغائب هو قول قد صرح الشرع بعكسه ، كما يرى أن قول الأشاعرة بقصر مفهوم الخير والشر فى الأفعال على مدى مطابقتها لأوامر الشرع ونواهيه فقط هو قول فى غاية البشاعة ، اذ انه يؤدى الى تجويز اعتبار الكفر والظلم والشرك خيرا لو لم يأت الشرع بتقبيحهم ومثل هذا القول هو هدم لمبدأقية العقل والشرع جميعا (٤٠) -

والحق أن الأشاعرة ما ذهبوا الى نفى الحسن والقبح العقليين الا للخلاص من أشكال تبرير وجود الشر - ذلك التبرير الذى يصبح متمذرا وفقا لآرائهم فى رفض أى

فاعلية في العالم لغير الله — فهم بنفسيهم أى حقيقة موضوعية للغير والشر قد أسقطوا عن انفسهم تلك المطالبة (٤١) وهم بهذا قد مهدوا لمفهومهم الخاص للعدل الالهى (٤٢) ذون الدخول فى محاولة لتبرير وجود الشر فى العالم ، كذلك فانهم مهدوا لرأيهم الخاص فى العناية الالهية متجنبين الانزلاق للقول باى قوى مؤثرة فى العالم غير القدرة والآرادة الالهية ، وان كانت آراؤهم حول نفى الحسن والقبح العقليين هى ارهاصا لتفريغهم التفسير الغائى للعالم من أى معنى خيرى بالمعنى المعقول ، فوفقا لآرائهم تلك يصبح من المتعذر القول بأن الغائية القصدية عندهم تعنى توجيه الآرادة الالهية لمتغيرات العالم بما يحقق نفع المخلوقات على أحسن وجه ممكن ، اذ أن التفسير الغائى للموجود بهذا المعنى يستلزم الاقرار بوجود معنى حقيقى للغير والشر ، وهو ما رفضه الأشاعرة ، مؤكدين على أنه ليس ثمة معنى للغير سوى إرادة الله للشيء ، فنفاد المشيئة الالهية هو الغير الأقصى فى ذاته ، فالمفهوم الغائى عندهم وفقا لآرائهم فى الحسن والقبح لا يمثل ذلك التصور للعالم القائم على أساس أخلاقى والذى يؤكد على توجه العالم للغير بمعناه الحقيقى المعقول كما يبدو من آراء المعتزلة والفلاسفة ، وهكذا يمكن القول بأن الأشاعرة قد تمكنوا بآرائهم فى نفى الحسن والقبح العقليين من أن يسقطوا — وبضربة واحدة — أى احتياج على العدل

الالهى من منطلق وجود الشر فى العالم ، مع احتفاظهم
فى ذات الوقت بمبدأهم الأصيل فى أن الله هو صاحب
الفاعلية الوحيدة فى الوجود ، ولكن الى أى مدى نجحوا
فى الحفاظ على التصور المقبول والعقيقى للفعل
الالهى ؟

**ثانيا : المفهوم الأشعرى لتنزيه الله عن فعل القبيح
وأثره على مفهومهم للغائية :**

اتفق كل من المعتزلة والأشاعرة على أن الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بواجب إذ أن المسلمين كلهم
أجمعوا على ذلك (٤٣) ، وبالرغم من الاتفاق الظاهرى
بين كل من الفريقين ، فإما أبعد الشقة بين تفسير كل
منهما لقوله ، بحيث يتضح فى النهاية أن كلا منهما قد
ذهب الى معنى يختلف تماما عن الطرف الآخر ، ويأتى
رأى كل من الطرفين حول هذا الموضوع اعتمادا لرأيه
فى التحسين والتقبيح للأفعال ، فالمعتزلة وفقا لموقفهم
المؤكد على تحسين الأفعال أو تقبيحها بالعقل فقد نفوا
عن الله فعل القبيح بمعنى أن ما يقبح من الأفعال فهو
يتركه وما يجب عليه فهو يفعله ، بينما ينفى الأشاعرة
عن الله فعل القبيح من منطلق أن كل ما يضدر عن الله
من أفعال فهو خير لأنه من فعل الله وليس لصفة ذاتية
يختص بها الفعل (٤٤) -

وقد اختلف كل من الفريقين حول معنى الظلم والظالم ، يشير البغدادى الى أن معنى الظلم فى اللغة هو وضع الشيء فى غير موضعه أو يكون بمعنى المنع أو الانقاص (٤٥) كقوله تعالى : « كلتا الجنة أتت أكلها ولم تظلم منه شيئا » (٤٦) - بينما يذكر القاضى عبد الجبار مفهومه المعتزلى للظلم فيقول : « ان الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه و لا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن للوجهين المتقدمين ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضور منه ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر » (٤٧) - كذلك يقرر الأشاعرة أن معنى الظالم هو من قام به الظلم بينما يؤكد المعتزلة على أن معنى الظالم هو فاعل الظلم (٤٨) -

الموقف المعتزلى : وفقا لأراء المعتزلة فى الحسن والقبح العقلى فانهم ينفون صدور الفعل القبيح عن الله تعالى مع توكيدهم على المعنى الموضوعى الحقيقى الذى يتسم الفعل بكونه خيرا أو شرا ، وقد أقام المعتزلة قولهم فى تنزيه الله عن فعل القبيح انطلاقا من أنه تعالى غنى على الاطلاق فهو حى لا تجوز عليه الحاجة ، فالحاجة لا تجوز الا على جسم ذى شهوة ونفار ، فهو تعالى الغنى عن كل الحاجات ، القادر على الاستغناء بفعل الحسن عن فعل القبيح مع علمه بقبح القبيح ، ومن كان هذا حاله فهو لا يفعل القبيح ولا يختاره أبدا (٤٩) -

ويوجه ابن تيمية نقده لقول المعتزلة بأن الله تعالى يترك فعل القبيح لقبه ويفعل الواجب ، لأن هذا في رأيه يعني أنهم حرموا على الله تعالى وأوجبوا عليه من الأفعال مثلما هو واجب ومحرم على العباد ووصفهم بأنهم « مشبهة الأفعال » وهو ما لا يليق في رأيه لأن الله تعالى منزّه عن التشبيه بالعباد في الأفعال مثلما هو تعالى منزّه عن ذلك في ذاته وصفاته (٥٠) .

وبالرغم من أن المعتزلة قد أجمعوا على أن الله تعالى لا يفعل القبيح أبدا إلا أن النظام قد ذهب إلى أبعد من هذا - واتفق معه في هذا الاسوارى والجاحظ - حيث قال بأن الله تعالى لا يقدر على فعل القبيح مشيرا إلى أن القول بأن الله يقدر على القبيح يعني أنه يجوز منه فعل القبيح ، وهذا التجويز يعني نقصا وضعفا يناقض ماهية الله تعالى المنزهة عن كل نقص أو ضعف ، إذ أن القدرة على فعل الشر لا تكون إلا في جسم ذي آفة والله تعالى منزّه عن الجسمية (٥١) .

وقد خالف النظام ومن تابعه في هذا القول باقى أصحابه ، إذ أنهم أقروا قدرة الله على ما لو فعله لكان قبيحا إذ أن القادر على العدل لا بد أن يكون قادرا على الظلم ، والقادر على الصدق لا بد أن يكون قادرا على الكذب فمن لا قدرة له على الكذب والظلم لا قدرة له على الصدق والعدل (٥٢) .

ويؤكد القاضي عبد الجبار على أن الاقتدار على الفعل القبيح ليس صفة نقص ، كما أن الله تعالى قد تمدح بتركه لفعل الظلم وهذا التمدح لا يكون إلا مع الاقتدار عليه (٥٣) ، ويستشهد بقوله تعالى : « ولا يظلم ربك أحدا » (٥٤) وقوله كذلك : « ان الله لا يظلم مثقال ذرة » (٥٥) .

ويشير القاضي عبد الجبار الى أن القول بعدم قدرة الله على فعل الظلم والكذب ، فانه يكون بهذا أضعف القادرين منا أقدر من الله تعالى عن ذلك ، كما أنه في رأى القاضي انه لا مجال للقول بأن تقرير قدرة الله على ما لو فعله لكان قبيحا يؤدي الى أنه يصدر عنه القبيح ، إذ أن القدرة على شيء لا تمنى وقسوة لا معالة (٥٦) . كما يشير الرازي الى أنه حتى من وجهة النظر المعتزلية فانه يكفي القول بمتع صدور القبيح عن الله لجهة الداعى ، وليس هناك ما يدعو الى ما ذهب اليه النظام ومنعه من جهة القدرة (٥٧) .

كذلك يرى القاضي عبد الجبار أن قول النظام بعدم قدرة الله على الظلم والكذب والقبيح يشبه آراء الجبرية الذين نفوا قدرة الله على الانفراد بفعل القبيح وإن كان يخلطه كسبا للمياد ، ولكنه يفرق بين النظام الذى لم يقل بأن الله يفعل القبيح وبين الجبرية الذين أضافوا لله كل قبيح (٥٨) .

وقد أكد أغلب المعتزلة على أن الظلم والكذب مقدور لله تعالى ولكنه لا يفعله أبداً لأنه لا يختاره أبداً ، فهو منزّه عن اختيار كل قبيح أو فعله وذلك لعدمه تعالى وعلمه وحكمته . (٥٩)

نقد الأشاعرة للمفهوم المعتزلي لتنزيه الله عن فعل القبيح :

رأى الأشاعرة أن الطريق الذي سلكه المعتزلة لاثبات أن الله تعالى منزّه عن فعل القبيح قد قادهم إلى التخطيئ إذ إن القائلين منهم بقدرة الله على الظلم والكذب أصبح لزاماً عليهم تفسير آرائهم تلك والتي يرى الأشاعرة أنها جاءت مشوشة مختلطة ، فأبو الهذيل قد أحال وقوع الظلم والكذب منه تعالى وهو بهذا قد ناقض إذ كيف يكون المقدور محالاً ، كما أن بشر بن المعتز ناقض أيضاً عندما قال أن الله تعالى قادر على تعذيب الأطفال ولكن لقبح هذا فلو عذبهم لكانوا بالعين مستحقين للعذاب (٦٠) . وهو بهذا قد ناقض إذ كيف ينقلب الظلم عدلاً (٦١) ؟ كما عاب الأشاعرة أيضاً قول أبي جعفر الاسكافي بأن الظلم لا يقع من الله إلا على الأجسام وهي ممرأة عن العقول إذ أنهم فسروا هذا القول بأن الله إنما يحسن منه الظلم للأطقيسات والجانين (٦٢) . ويرد الخطاط على هذا الاتهام شارحاً قول الاسكافي من حيث أنه رأى أن خلق الله للعقول

فى الأجسام يدل على انعام الله عليها ورحمته بها ، وما دل على الانعام فى نفسه لا يجوز أن يجامع وقوع الظلم منه ، لهذا قال بأن وقوع مقدور الله من الظلم لا يكون الا والأجسام معرة عن العقول (٦٣) • كما ذكر الأشاعرة أن أبا موسى المردار كان يقول أن الله قادر على الظلم والكذب وإذا وقع منه ذلك كان الها ظالما كاذبا غير مستحق للشكر والعبادة (٦٤) ، ويدافع الخياط عن رأى أبى موسى المردار مؤكدا أن قوله هو الحق ، اذ انه قال بأن الله قادر على الظلم والكذب وإذا وقع منه فالعقل يحكم بقبح هذه الأفعال ، ولكن كما لا يليق أن نقول عن الرجل الصالح منا أنه يجوز منه أن يفسق ويزنى ، فالأجدد ألا نقول يجوز من الله الظلم والكذب (٦٥) • ويرى الأشاعرة أن موقف الجبائيان من هذه النقطة أكبر دليل على مدى تخبط المعتزلة اذ أنهما مع قولهم بقدره الله على الظلم والكذب ، فقد رأيا التوقف عن الرد على تساؤل ماذا يكون القول إذا وقع مقدور الله من الظلم والكذب (٦٦) •

أراء الأشاعرة : وقد رأى الأشاعرة أن المعتزلة بقولهم بالحسن والقبح العقلي قد ذهبوا الى مثل هبذا التخبط ، وأن المخرج من هذا هو القول بأن الله تعالى قادر على كل المقدورات وكل مقدور له لو وقع منه لم يكن ظلما (٦٧) ، وقد استطاع الأشاعرة تقديم أدلتهم على هذا الرأى وفقا لأرائهم فى الحسن والقبح :

١ - فهم يربطهم لمفهوم الحسن والقبيح من الأفعال بمدى تحقق الغرض منه أى انتفاع الفاعل أو تضرره من جراء الفعل فقد أصبح من اليسير عليهم التذليل على أن كل مقدور لله لو فعله لا يكون قبيحا منه ، إذ أن الله تعالى لا ينتفع ولا يتضرر تقدس عن ذلك ، ولا يقال عن فعله إلا أنه حسن (٦٨) ، وهذا الرأى للأشاعرة قد يقود الى القول بأن الله لا يحسن منه فعل أيضا إذ أنه لا ينتفع ولا يتضرر ، ويقول الجوينى رأيا يعبر به عن مدى ما ذهب اليه الأشاعرة فى تفريغ الخير والشر من أى معنى : « لولا أنه شاع فى الفاظ عصبية الحق أنه خالق الخير والشر ، لكان مر التوحيد يوجب أن يقال ليس فى أفعاله خير ولا شر » (٦٩) .

٢ - وفقا للرأى الأشعرى القائل بأنه لا صفة ذاتية للفعل توجب كونه حسنا أو قبيحا بل انما هو يحسن أو يقبح وفقا لما أمر الشرع به أو نهى عنه ، فهم بقولهم هذا قد مهدوا لاثبات أن الله لا يقبح منه وقوع أى مقدور من مقدوراته اللامتناهية ، إذ انه تعالى ليس فوقه أمر ولا ناه ، ولا يوجد من يجد له الحدود فهو مالك الملك يتصرف فى ملكه كما يشاء ، فلا يقال عن أى فعل

من أفعاله انه ظلم ، لأن من يتصرف في ملكه لا يكون ظلما (٧٠) .

ويوجه القاضى تقدمه لتلك الحجة الأشعرية على أساس أنه اذا كانت الأفعال لا تقبىح من الله تعالى لأنه ليس قووه تاه ينهاء ، فانه وفقا لهذا فانه تعالى لا يحسن منه فعل أيضا نظرا لافتقار الأمر (٧١) ثم يؤكد القاضى عبد الجبار رفضه لقول الأشاعرة بأن المالك له أن يتصرف في ملكه كما يشاء لا يقبىح منه فعل ، معلنا رأيه المعتزلى الجريء بأنه لا يقر أن للمالك أن يفعل ما يشاء بلا رعاية للمصالح فالمالك ليس له أن يفسد ملكه ، ولو جوزنا هذا لا نهدم أى أساس للمعدل ولمفهوم الخير والشر (٧٢) .

٣ - ويشير الرازى الى أن الفعل القبيح يعنى أن يكون بحال يستلزم ذم فاعله ، وهذا محال فى حق الله تعالى ، لأن الذم يعنى أن يتألم قلب المذموم من جرائه ، وليس وراء الذم معنى آخر غير هذا ، اذا فالذم محال فى حق الله تعالى ، كما أن حصول ماهية الذم يتنافى مع ماهية الالوهية المنزهة عن كل نقص ، فمحال أن يتحقق معنى الذم فى حق الله تعالى ليس لكونه فعل الفعل الفلانى أو ترك الفعل الفلانى بل لكونه الها وبهذا يكون معنى انه لا يفعل القبيح (٧٣) .

٤ - تأتي آراء الأشاعرة في نفى معنى القبيح عن الفعل الإلهي متسقة مع آرائهم في الفعل الإلهي والكسب الإنساني حيث يؤكد الأشعرى على أن الله تعالى يكون منه الشر خلقا وهو عادل به (٧٤) . كما يؤكد الأيجي على أن الله خالق الخيرات والشرور كلها ولكن لا يطلق عليه لفظ الشرير أما لأن ذلك غير مستحب أو لعدم التوقيف من الشرع وأسماء الله تعالى توقيفية (٧٥) - وكون الله خالقا للشيء لا يعنى إطلاقا أنه يفعل الظلم والعبث ، إذ أن الظلم والعبث لمن خلق الظلم والعبث له ظلما أو عبثا ، أى أنها معان تتعلق بكسب الإنسان وليس خلق الله (٧٦) ، ويوجه القاضى عبد الجبار نقده لهذا التفسير الأشعرى من منطلق رفضه أساسا لفكرة الكسب الأشعرية أو أن الله يخلق الظلم فى المباد (٧٧) ، مؤكدا على أن تلك الآراء من جانب الأشاعرة تسد طريقة العلم بمدل الله وحكمته ، مؤكدا أن الظلم له مفهوم عقلى يرتبط بوقوع الفعل على وجه معين دون نظر لفاعله ، ومن جوز وقوع الظلم القبيح من الله تعالى فهو خارج عن حد الإسلام لا ينفعه أن يهرب من الاشكال ظاهريا بمنع اجراء اللفظ عليه تعالى (٧٨) .

٥ - ذهب كل من الشهرستاني والآمدى لتفسير وجود

الشر وتنزيه الله عن فعل القبيح الى رأى مستمد من تفرقتهم بين الفعل الالهي والكسب الانساني ، اذ انهما رأيا أن فاعلية الله في العالم هي فاعلية ايجاد وتخصيص بالأوقات والأوضاع والاشكال ، وهي من حيث هي كذلك لا توصف بأنها شر ، فالله وان كان فاعلا للأمراض والأوبئة وغيرها الا أنها من حيث تعلقها بقدرة الله وارادته ليست شرا ، اذ أن الشر ليس وصفا ذاتيا للفعل ولا هو في نفسه معنى وجودي بل معنى نسبي وأمر اضافي (٧٩) .

٦ - ساق المعتبرة حجة قوية للتدليل على آرائهم ، اذ انهم أشاروا الى أن القول بأن الفعل انما يحسن لكون الله فاعله دون أن يكون له صفة موضوعية تجعله كذلك ، يعد تمهيدا لتجوز صدور كل ما يمكن من الله تعالى بما في ذلك الأمر بالمعاصي والقبائح ، وكذلك لا تبقى ثقة في وعده ووعيده ، ولجاز أن يبعث رسولا كاذبا ويؤيده بالمعجزات ، ولجاز عليه الكذب أيضا ، تعالى الله عن ذلك (٨٠) .

وقد كان لزاما على الأشاعرة أن يوضحوا موقفهم حول هذه النقطة ، فقالوا ان الله تعالى قد يأمر بما حكم من قبل بالنهاى عنه وكان في حكم المعاصي والمقبحات واذا فعل لصارت مستحسنتات ولم يكن عليه

اعتراض (٨١) ، أما الكذب فقد أحوالوا أن يوصف الله تعالى بالكذب ليس لأن الكذب قبيحا منه ، بل لأن وصف الصادق هو من صفات ذاته ومن كان صدقه من صفات ذاته استحال عليه الكذب ، مثلما يكون وصف عالم وقادر • وهما من صفات ذاته - تحيلان وصفه تعالى بالجهل والعجز (٨٢) •

ان الخلاف المعتزلى الأشعرى حول مفهوم انتفاء الشر عن الفعل الالهى ، بكل ما يحمله من دلالات ونتائج ، انما يرجع الى ذلك الخلاف الأصيل بين كل من الفريقين حول علاقة الله بالعالم والانسان فبينما يعرض المعتزلة دائما على التوكيد على مفهوم العدل الالهى ، وبالتالي يكون اهتمامهم الشديد بالتوكيد على تنزيه الله عن كل ظلم - بذلك المفهوم المعقول للظلم - نجد الأشاعرة على الجانب الآخر شديدى الحرص على تأكيد السيادة المطلقة لله على العالم ، ولعل الرواية المذكورة عن لقاء القاضى عبد الجبار المعتزلى وأبى اسحاق الاسفرايينى عندما تقابلا فبادره القاضى قائلا « سبحان من تنزه عن فعل الفحشاء » فزد الاسفرايينى من فوره : « سبحان من لا يقع فى ملكه الا ما يشاء » لعل تلك الرواية (٨٣) لها دلالتها فى توضيح الخلاف بين كل من الموقف المعتزلى والموقف الأشعرى ، فالمعتزلة ينزهون الله عن فعل القبيح ، مع توكيدهم على الحقيقة الموضوعية لكون الفعل شرا بصرف النظر عن فاعله ومن

ثم سوف يصبح لزاما عليهم تقديم تبريرا لما يبدو أنه شر أو ظلم في الفعل الالهي ، وقد خاض المعتزلة هذا الطريق حتى نهايته ليخلصوا بالعدل الالهي على أسمى صوره ، بينما اختصر الأشاعرة الطريق ، اذ انه وفقا لمقدماتهم فان كل ما يصدر من الله فهو عدل منه ، دون الدخول في محاولة تبرير ما يبدو شرًا من أفعاله .

وآراء الأشاعرة حول مفهومهم الخاص لتنزيه الله عن فعل القبيح توضح أبعاد التفسير الغائي عندهم فهم بهذا يقدمون مفهوما خاصا أيضا للعناية الالهية ، فتقديريهم للعناية الالهية لا يستلزم وفقا لأرائهم تلك تقديم أى تفسير لوجود الشر في العالم اذ أن كل ما يصدر عن الله فهو عدل من مقتضى انه يتصرف في ملكه بما يشاء دون التقيد بالتوكيد على أن توجيه الله القصدي لتغيرات العالم يخلو من الشر بمعناه المعقول .

ثالثا : تقرير الأشاعرة انه لا واجب على الله وتأثير ذلك على فكرتهم في الغائية :

يبدو وفقا لما سبق عرضه من آراء كل من المعتزلة والأشاعرة خلافاهما العميق على مفهوم العدل الالهي يذكر البغدادي معنى العدل عند الأشاعرة فيقول أن العدل عندهم هو ما للفاعل أن يفعله وبهذا تكون كل أفعال الله تعالى عدلا وهو عادل عدلا في كل ما يكون منه حتى كسب العباد من الكفر والمعصية ،

فهذا عدل منه تعالى خلقنا وظلما وجمورا مع
 اكتسابها (٨٤) أما المعتزلة فتعريفهم للعبدل الالهى
 يختلف ، ويذكر القاضى قولهم فيشير الى أن العدل عندهما
 يراد به وصف الفعل فهو كل فعل حسن يفعله الفاعل
 لينفع به غيره وإن كان القاضى يرى أن التمييز الأدق عن
 مفهوم العدل هو : توفير حق الغير واستيفاء الحق منه ،
 كما أن القول بأن الله تعالى عدل حكيم يعنى انه
 لا يفعل القبيح ولا يفتأه ولا يغفل بالواجب وكل أعماله
 حسنة (٨٥) :

وبهذا الاختلاف فى تعريف معنى العدل يبدو الشق
 بعيدا بين كل من وجهتى النظر حصول مفهوم العدل
 الالهى والذى يوضحه ابن تيمية بأن الأشاعرة رفضوا
 أى معنى لايجاب الله على نفسه وتحريمه عليها سوى
 اخباره بوقوع الفعل أو عدمه ولا معنى بعد هذا لايجاب
 أو تحريم بيتما يقول عن المعتزلة أنهم أوجبوا على الله
 من الأفعال ما يظنونونه واجبا عليه وحرروا عليه ضده
 وفقا لأرائهم فى أن ما يحسن من الله يحسن من العبد
 والعكس كذلك (٨٦) -

والحق أن المعتزلة وفقا لتقريرهم لوجود حقيقة
 موضوعية على أساسها يتصف الفعل بكونه حسنا أو
 قبيحا ، كذلك تنزيههم الله عن فعل القبيح حقيقة ، فقد
 رلوا أن هناك من الأفعال ما يحسن صدورها عنه تعالى

وقد أوجبها هو تعالى على نفسه ، وذلك من مقتضى عدله وحكمته دون أن يتعارض ذلك مع كونه محسنا متفضلا ، إذ أن الله تعالى يفعل للحسن مع غناه عنه ، بل إن كل أفعاله متوجهة لنفع الغير على جهة الاحسان اليه . وذلك لحكمته ولأنه لا يفعل العبث (٨٧) .

وتجدر الإشارة الى أن المعتزلة عندما منعوا أن يفعل الله القبيح لأنه يجب أن لا يفعله ، لم يقولوا أن القبيح ممتنع لذاته بل ممتنع لغيره ، فهم حين يقولون إن الصلاح واجب الرعاية فلأنه يلزم من فرض عدمه العبث كذلك العوض على الايلام لأن فرض عدمه يلزم عنه الظلم ، والعبث والظلم محالان في حق الله تعالى (٨٨) .

ويرفض الأشاعرة قول المعتزلة هذا ويشير الأمدى الى أن القول بأن الفعل ممتنع على الله لذاته أو لغيره يستوى في أنه يؤدي الى القول بالوجوب على الله (٨٩) ، وهو ما يتعارض من وجهة نظر الأشاعرة مع كونه قادرا مختارا لا يفعل بالطبع أو الضرورة (٩٠) ، كما يشير الأشاعرة الى أن إيجاب الفعل على الفاعل إنما يتأتى من الضرر بتركه أو استحقاق الندم أو العقاب على ذلك ، وهذا غير قائم في حق الله تعالى ، ومن ثم فلا مجال للقول بأنه يجب على الله شيء ، ولا يقال في حقه لم فعل ولم ترك ، فكل ما أنعم به فهو فضل منه

وكل ما عاقب به فهو عدل منه ، فهو عادل في كل أفعاله
سواء سرنا ذلك الفعل أم ضرنا (٩١) .

ووفقا لهذا القول انبرى الأشاعرة لتجوير الكثير
من الأفعال التي رأى خصومهم المعتزلة أنها لا يجوز
صدورها من الله تعالى .

١ - تكليف ما لا يطاق :

رفض المعتزلة القول بأن الله يجوز أن يكلف العباد
بما لا يطيقونه ، لأن التكليف بما لا يطاق ظلم قبيح
لا يصدر عن الله تعالى كما أن الأمر بالمحال سفه وعيب
لا يجوز أن يوصف الله به (٩٢) . قاله تعالى في قولهم
متى كلف العباد يجب عليه اكمال عقولهم وتمكينهم
بالقدرة والاستطاعة والآلة وازاحة علقهم ، وأن يفعل
أدعى الأمور التي تساعد على فعل ما كلفهم به (٩٣) ،
وقد رفض الأشاعرة أقوال المعتزلة تلك مؤكدين على أنه
يجوز أن يكلف الله العباد ما لا يطيقونه ، ولا يعد هذا
منه قبيحا ، إذ لا يقبح منه شيء عقلا ، ولا يجب عليه
شيء (٩٤) فلتنتزعه عن الأغراض لا يقال عن فعله أنه
قبيح ، ولا يقال عن فعله عيب إذ أن العيب هو ما لا فائدة
فيه ممن يتعرض للفوائد ، أما من لا يتعرض للفوائد
فلا يقال في حقه عيب (٩٥) .

٢ - رفض الأشاعرة لوجوب اللطف على الله :

أكد جمهور المعتزلة على وجوب اللطف (٩٦) على الله تعالى ، لئلا يوجب ألا يدخل عن عباده لطفًا لو فعله بهم لأمنوا ، إذ أنه لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم في دينهم (٩٧) ، وأضاف الجبائي أبو علي أنه هذا أن الله في مقدوره من اللطف ما يجعل العباد يزدادون طاعة ويزدادون ثوابا ولكن هذا اللطف غير واجب عليه . (٩٨) ولم يخالف القول بوجوب اللطف من المعتزلة سوى بشر بن المعتز ومن اتبعه ، إذ قال بأن الله تعالى لو أتى كل ما عنده من لطف لم يبق في الأرض عاص واحد ، وهو ما أخذته عليه المعتزلة من منطلق تأكيدهم أن الله لا يخل على عباده بلطف يهديهم به (٩٩) ، ويؤكد الخياط أن المعتزلة ناظروا بشرا في هذا القول حتى تاب عنه قبل موته (١٠٠) أما الأشاعرة فقد رأوا أن الله عنده ما لا يتناهى من اللطف التي لو فعلها لأمن من في الأرض جميعا ، كخلق القدرة على الطاعة ، وإرسال نبي معصوم في كل زمان ومكان ولكنه لا يفعل هذا (١٠١) ، ولا يقال إنه هذا يخل منه ، لأن البخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه أما الله تعالى فلا يجب عليه شيء ، ولكنه متفضل له أن يفعله لو لا يفعل ولا يلحقه بخل إن لم يفعل (١٠٢) .

٣ - رفض الأشاعرة للقول باستحقاق الثواب :

أكد المعتزلة على أن الإنسان بفعله للطاعات فهو مستحق للثواب وهو واجب على الله تعالى ، فالمؤمن إذا خرج من الدنيا طائعاً تائباً فله الثواب استحقاقاً لا تفضلاً (١٠٣) ويوضح القاضي عبد الجبار أن المنافع التي خلقها الله تعالى للحى أما أن تكون مستحقة أو لا فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل ، وما من حى خلقه الله تعالى الا وقد تفضل عليه بالكثير من أنواع النعم والاحسان ، أما المنافع المستحقة فهي أما أن تكون على سبيل الاجلال والتعظيم وهذا هو الثواب المستحق للمعبود المؤمن على طاعاته ، أو تكون مستحقة على سبيل الموض، وهو ما يوصله الله تعالى الى المكلف وغير المكلف (١٠٤)

أما الأشاعرة فقد رفضوا هذا القول مؤكدين على أن الله لا يجب عليه ثواب ولا عقاب وأنه مهما فعل الإنسان من طاعات فهذا ليس علته لاستحقاق الثواب ودخوله الجنة ما لم يعتمد الله برحمته وتفضله ، ولو لم يثب الله تعالى عباده الطائعين لا يعد هذا منه قبيحة ، فهو الملتزم على الإنسان بكل التمتع ولا يجب عليه أثابته على طاعاته ، فهو متصرف فى ملكه كما يشاء لا يجزى عليه قـمـ لترك فعل، والأفعال كلها تستوي عنده (١٠٥) ، ومن ثم فقد رفض الأشاعرة القول بأنه يستحيل على الله اثابة الفرواعة وعقاب الأنبياء ، فهذا عندهم جائز

فى قدرته لكنه لا يفعله لأنه علم أنه لا يفعله وأخير
 بذلك وهو تعالى صادق فى خبره ، وهذا هو المعنى
 الوحيد للوجوب فى رأيهم (١٠٦) ودليلهم على ذلك
 قوله تعالى : « وليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات
 من فضله » (١٠٧) كذلك قوله : « ولولا فضل الله
 عليكم ورحمته » (١٠٨) كذلك يستشهدون بقول
 النبى (صلى الله عليه وسلم) (عندما سئل : أيدخل
 أحد منا الجنة بعمله ؟ فقال : لا ، ف قيل له ولا أنت ؟
 فقال : ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله برحمته ، فقال له
 بعض الصحابة فقيم العمل ؟ فقال : اعملوا فكل ميسر
 لما خلق له) (١٠٩) .

ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة فى رأيهم هذا مؤكدا
 على أن كل ما أوجبه الله على نفسه ووجهه لأنبيائه أو
 عباده فهو على سبيل الانعام والتفضل لا يجب عليه شيء
 مطلقا (١١٠) ، كما يشير ابن تيمية الى أن الله لو عذب
 كل خلقه لم يكن ظالما ولو تفضل عليهم برحمته لكان
 خيرا لهم من أعمالهم ، والفعل متى صدر عن الله تعالى
 فهو الحق ، وهو تعالى متى فعله يستحيل أن يوصف
 بكونه ظالما (١١١) .

ويرفض القاضى عبد الجبار القول بأن اخبار الله
 تعالى بأنه لا يعذب الأنبياء والمطيعين أو يشيب الفضلاء
 هو ما يؤمن من وقوع هذه الأشياء ، بل يؤكد على أن

ما يدرك من كون هذه الأفعال ظلما فاحشا هو ما يؤكد
على أن الله تعالى لا يجوز أن يفعلها أبدا (١١٢) .

٤ - الآلام والأعواض :

رأى المعتزلة أنه من مقتضى العدالة الإلهية ، ألا
يؤلم الله مخلوقاته بلا سبب أو تعويض ، فكانت لهم
آراء متميزة في وجوب العوض عن الآلام ، والعوض
عندهم هو منحه مستحقة لا عن طريق التعظيم والاحلال
إذ أنها لا تستحق عن عمل مثل الثواب ، بل هي مستحقة
عن الآلام الواصلة الى المخلوق بلا ذنب كالمرض
مثلا (١١٣) .

وقد أكد المعتزلة على أن الله لا يحسن أن يؤلم
عباده بلا استحقاق أو لعقوبة ، دون أن يقابل ذلك
بأعواض موفية ، لو علم العقلاء قدرها لاختاروا وقوع
الآلم ليحصلوا على العوض لقدره ومكانه (١١٤) .

وقد اكتفى بعض المعتزلة بكون الآلام تحسن
للعوض ولم يجوزوا إمكان التفضل بالعوض دون ألم
لأن الاستحقاق أفضل من التفضل وهذا رأى أبى على
الجبائي وأبى الهذيل العلاف ، أما أبو هاشم والقاضي
عبد الجبار فقد رأيا أن الأعواض وحدها ليست سببا
كافيا لجعل الآلام حسنة من الله ، فالله قادر أن يبتدىء
بالعوض دون ألم فالإلام إذن مجرد التعويض بمده يمد

هيثا قبيها ، بل أوجبوا أن يضئب الموض غرض أكر
 مقصود من الايلام هو الاعتبار الذى يعد زاجرا عن فعل
 القبايح ، وبهذا فان العوض يخرج الآلام عن كونها
 ظلما ويخرجها غرض الاعتبار عن كونها غبثا (١١٥) -
 وقد قال عباد بن سليمان من المعتزلة بأن الايلام يحسن
 من الله للاعتبار دون عوض (١١٦) ، وقد رفض
 عبد الجبار هذا القول مشيرا الى أن هذا يعد ظلما سواء
 وقع الألم على المكلف أو غير المكلف ، لأن حد الألم اذا
 وقع خلوا عما يقابله فهو يكون ظلما قبيعا يحتزه الله
 تعالى عن فعله (١١٧) .

ويؤكدون أن الله تعالى يوصل الموض ويوفره
 بالتمام والكمال للمكلف المثاب سواء استحقه من الله
 تعالى أو من غيره ، أما المكلف المعاقب فقد يوفر الله له
 الموض فى الدنيا وقد يوفره له فى الآخرة قبل دخول
 النار أو بعدها لا يلحقه به سرور أو اعتداد ، ولا تحايظ
 فى رأيهم بين المقاب والموض أى أن استحقاق الموض
 لا يحبط المقاب ولا المكس (١١٨) كما لا يجوز عندهم
 أن يمكن الله أحدا من ايلام غيره دون أن يكون فى
 المعلوم عوض يستحق سواء على الله تعالى أو على غيره ،
 والله تعالى يأخذ الحق من المؤلم ويوفره على المؤلم وهذا
 هو الانتصاف ، ولا يجوز القاضى عبد الجبار متفقا فى
 هذا مع أبى هاشم الجبائى - أن يتفضل الله على الظالم
 بالقدر الذى يستوفى به الموض للمتالم ، لأن الانتصاف

هو أن يأخذ الله تعالى الحق للمظلوم من ظالمه ، بينما
أقر أبو علي أن يتفضل الله بأعواض إذا لم يكن للظالم
على الله عوض (١١٩) .

أما عن دوام العوض فقد أوجبه أبو الهذيل وأبو
علي الجبائي وقالوا أن العوض يجب أن يكون في الآخرة
ليدوم كى لا يحدث ألم لانقطاعه ، أما القاضى عبد الجبار
وأبو هاشم فقالا ان العوض لا يستحق على الدوام (١٢٠)
كذلك اختلفت آراء المعتزلة حول عوض البهائم عن
آلامها ، فقال بعضهم أن الله يعوضها فى المعاد بنعيم
لا ينقطع وقال بعضهم يجوز أن تعوض فى الدنيا وقد
تعوض فى الآخرة ، وقال آخرون انهم يعلمون ان لها
عوضا ولا يدرون كيف يكون (١٢١) .

ويحرص المعتزلة كذلك على تبرير آلام الأطفال ،
فبداية هم يجمعون على أنه لا يجوز أن يعذب الله
الأطفال فى الآخرة ، كما لا يجوز أن يعذب أطفال
المشركين بذنب آبائهم لأن هذا ظلم قبيح يتعالى الله
عن الاتصاف بفعله (١٢٢) ، ثم يشير الأشعرى إلى
اختلاف آرائهم فى عوض الأطفال ، فقال بعضهم
آلهم فى الدنيا لا لعة ولا يجب تعويضهم ، وبعضهم
قال يؤلمهم للاعتبار ويموضهم عن ذلك ، والا كان
ايلاهم ظلما ، وبعضهم قال آلهم الله ليعوضهم وان كان
الابتداء بالموض أصح الا أنه غير واجب عليه ، كما

قال بعضهم بدوام عوض الأطفال وجوبا وبعضهم قال
دوام عوضهم تفضل لا استحقاق (١٢٣) .

أما الأشاعرة فقد رأوا أن محاولة تبرير الآلام ،
والقول ، بأنها لا تجوز من الله تعالى ابتداء
الا عن استحقاق ، ولا تحسن الا للتمويض أو جلب
النفع ، مثل هذه الأقوال في رأيهم تقود الى مذاهب تبعد
عن العقيدة الاسلامية كأقوال الثنوية المثبتين لمديرين ،
اذ نسبوا الآلام الى أهرمن اله الشر دون يزدان اله
الخير (١٢٤) ، أو قد تفضي الى ما ذهب اليه القائلون
بالتناسخ والذين يبررون الآلام بأنها مستحقة عن
ذنوب ارتكبتها الروح عندما كانت تحل في جسد آخر
قبل الجسد الذي تتألم فيه (١٢٥) ، كذلك أقوال البكرية
القائلين بأن الحيوانات والأطفال لا تشعر بالألم وهم
بذلك يغالطون فيما هو مدرك بالبديهة (١٢٦) .
ويرى الأشاعرة أنه ما قاد هؤلاء الى مثل هذه الأقوال
سوى القول بالحسن والقبح العقليين ، وهو نفس
الطريق الذي سلكه المعتزلة ومن ثم ذهبوا الى ذلك القول
بوجوب العوض على الله تعالى اذا ألم المخلوقات (١٢٧) .

أما الموقف الأشعري فيأتي من منطلق تقرير انه
لا واجب على الله تعالى ، ومن هنا فهم يؤكدون على أن
الآلام كلها لا تقع بقدرة الله تعالى ، ومتى حصلت فهي
حسنة سواء وقعت ابتداء أو جزاء ، قاله تعالى له أن

يؤلم الحيوان البريء من الجنايات بلا عوض كما له أن
يؤلم الأطفال بلا ذنب ، وأن يعذب أطفال المشركين
بدنوب آبائهم دون أن يجب عليه عوض أو ثواب على
ذلك ويعد ذلك كله منه حسنا (١٢٨) - ويشير الغزالي
الى أو القول بوجوب الاعواض على الله في مقابل الآلام
يؤدى الى أنه يجب عليه حشر كل نملة وطئت وكل بقعة
فركت حتى يثيبها على آلامها وهو قول تأييد
المعقول (١٢٩) ، ولكن الله تعالى له أن يفعل بالمخلوقات
كل ما فى قدرته. ووفقا لمشيئته المطلقة ، فله أن يؤلمهم
بلا سبب أو عوض ويكون فى هذا عادلا حكيما ، ولا يقال
فى حقه ظالم ولا عايب ، فالظلم منفى عنه تعالى
بطريق السلب كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث
عن الرياح اذ انه متصرف فى ملكه لا يسأل عما
يفعل (١٣٠) -

ويستدل الجوينى على أن الله يجوز أن يؤلم
بلا ذنب ولا عوض ويكون هذا حسنا منه ، بأنه تعالى
لو تفضل بمثل العوض ابتداء لكان هذا أفضل - لو
أخذنا بالحسن والقبح والعقليين - كما أن الاحتجاج
بالاعتبار لا يضىء حسنا عقليا على الايلام اذ لا يحسن
ايلام شخص لاعتبار غيره ، وهكذا يؤكد الجوينى أن
قول المعتزلة بالمعوض لا يقدم دعامة قوية لمحاولتهم
تفسير حسن الآلام عقليا (١٣١) -

واذا كان الأشاعرة قد برروا الآلام بلا ذنب أو عوض بأنها لا تقبح من الله لأنه مالك ومنعم متفضل لا يسأل عما يفعل فإن القاضى عبد الجبار يتصدى للرد على هذا الرأى مؤكدا أن المنعم ليس له أن يسلب النعمة تماما بل يشترط بأن يكون ضرر المنعم عليه لا يظلمه (١٣٢) .

الحق أن الأشاعرة لم يكونوا موفقين فى مجاوز الآلام بلا سبب أو عوض ، إذ أن هذا القول يبدو غريبا عن روح العدالة ولعل هذا ما دفع الشهرستاني أن يقول شبه معتذر ويقول يقربه من فكرة المعتزلة بالمصلحة البعيدة للإيلام : « لا ننازعهم فى أن الآلام ضرر وتأييد النفوس وتنفير منه الطباع ولكن كثيرا من الآلام مما ترضاه النفوس وترغب إليه الطباع إن كان ترجو فيها صلاحا هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والبصير عسلي شرب الدواء رجاء الشفاء » (١٣٣) ولكنه يستطرد « وترى كثيرا إيلام الصبيان والمجانين وشرط العوض فيه يزيده قبحا والمالك قادر على التفضل بحسن العوض عالم بأنه الصلاح فى الإيلام وبالجملته هو المتصرف فى ملكه له التصرف مطلقا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد (١٣٤) » ولعل هذا النص يكشف بوضوح عن أبعاد المشكلة ويمبر عن الحيرة الشديدة تجاهها مما دفع بالأشاعرة لأن يرجعوا كل تسائل الى مبدأ التصرف فى الملك بمقتضى المشيئة وربما من الوقوع فى إشكال تبرير

وجود الشر ولكن إلى أى مدى كان نجاحهم ، فان كان اين
 تيمية يشير الى أن الأشاعرة ومن قال برأيهم مع نفهم
 لأى واجب على الله في فعله فان أحدا منهم لم يفعل انه
 تعالى يخل بواجب أو يفعل القبيح (١٣٥) ، فالحق انهم
 لم يتنجسوا في ذلك الا من خلال نفهم ان ثمة هناك
 ما ينبغي أن يكون على الاطلاق ، وهم يرفضهم للواجب
 في الفعل الالهى لم يذهبوا لذلك فقط من أجل التوكيد
 على التفضل الالهى اذ انهم في تكليف ما لا يطاق والايام
 بلا ذنب أو عوض لم يجوزوا فقط أن يفعل الله بل أقروا
 صدوره واقعا من الله تعالى ، مما يؤثر تأثيرا سلبيا
 على مفهومهم للتفسير الغائى اذ أن هذا ينتقص كثيرا
 من فكرتهم في الغائية فهم لم يهتموا بالتوكيد على ان
 تدبير الله متوجه بالعالم لما ينبغي أن يكون أو الى
 أحسن صورة ممكنة ، ولكن وفقا للمشيئة المطلقة ، مما
 يجعل تفسيرهم الغائى مفتقدا للطابع التفاضلى خاصة
 فيما يتعلق بمصير الانسان الذى يبدو من آرائهم تلك
 مخلوقا مقهورا مغتربا ، وقد تنبه اين رشد إلى خطير
 آرائهم في موضوع العدل الالهى فأشار الى انه يرفض
 القول بالوجوب على الله بمعنى أن يكون الفعل من أجل
 ضرورة لذات الله أو لاستكمال الذات الالهية ولكن الله
 يفعل بعدل لأن هذا من مقتضى ذاته الكاملة ، وإن كان
 الله يتنزه عن الواجب وأن يكون عبده استكمالا لذاته
 تعالى ، فإن هذا لا يعنى أنه ليس يتصنف بعدل أصلا ،
 وهذا هو ما تؤدي إليه آراء الأشاعرة في نظره (١٣٦) .

رابعاً : العفو الالهي عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم في الغائية :

لعل آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع تعد من النقاط التي تحسب لهم في مقابل الرأي المعتزلي ، اذ أن المعتزلة قد اتغنوا موقفاً متشدداً تجاه التوكيد على نفاذ العقوبة الالهية (١٣٧) ، ويبدأ هذا التشدد عندهم عندما قرروا أن مرتكب الكبيرة خارج عن كونه مؤمناً ، وهم ان لم يذهبوا الى القول بأنه كافر مثلما فعل الخوارج الا انهم أيضاً رفضوا تسميته مؤمناً بل قالوا هو في منزلة بين منزلتين وهذا القول أحد أهم الأصول المعتزلية (١٣٨) مستدلين على قولهم هذا بتلك المقابلة بين الايمان والفسق في قوله تعالى : « أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً » (١٣٩) .

كما أن المعتزلة أكدوا على أن مرتكب الكبيرة لو مات بغير توبة فهو مسلوب الايمان مخلد في النار (١٤٠) وقد ذهب جعفر بن مبشر من المعتزلة الى أن الفساق شر من الزنادقة (١٤١) كما ذهب المعتزلة البغداديون الى أبعد من هذا في تشددهم اذ قالوا انه لا يجوز أن يعفو الله عن الفساق ، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة . ونحجتهم في ذلك أن العقاب لطف الهى يجب أن يكون مفعولاً فهو عدل وفي تركه تسوية بين المطيع والعاصي ، كما أن الحكم بجواز العفو يفرض بفعل

القبیح (١٤٢) واستدلوا على رأيهم بقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم خالدين فيها أبدا (١٤٣) كذلك قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها (١٤٤) . كذلك قوله تعالى : « ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون » (١٤٥) ، وقد رفض القاضي عبد الجبار آراء البغداديين القائلين بوجوب العقاب من الله للفاسقين ، مؤكدا أن العقاب حق الهى على الخصوص يجوز أن يسقطه الله تعالى ويجوز أن يستوفيه (١٤٦) .

ويأتى رأى الأشعرى حول هذا الموضوع أكثر تسامحا ، يدم من تقريرهم أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن كونه مؤمنا ، فارتكاب أى معصية لا يخرج عن الايمان ، والايمان لا يحبطه الا الكفر (١٤٧) ، فالايمان عندهم هو ذلك التصديق القلبى بالله تعالى وما جاء من عنده ، ولا يخرج منه ارتكاب أى معصية لغلبة شهوة أو كسل ، خاصة اذا اقترن بخشية العقاب (١٤٨) ، واللغة لا تمنع تسمية الفاسق مؤمنا ، لأن الايمان يضاده الكفر لا الفسق (١٤٩) .

ويرفض الأشاعرة آراء المعتزلة القائلين بوجوب العقاب من الله وأنه لا يجوز تركه ، اذ يؤكدون على أن العقاب هو حق الهى فكيف لا يجوز أن يهبه الله تعالى ويتفضل بالعفو عن العاصى ؟ (١٥٠) كما أن قول

للموجبين للعقاب بأن وقوعه أفضل من العفو هو قول
 مخالف للمعقول ، اذ كيف يستحسن طول الابتقام
 ويستتبع العفو والانعام ، خاصة وأن الله تعالى
 تستوى في حقه تعالى الأفعال ، لا تنفعه طاعة ولا تضره
 معصية ، فكيف يقال بوجوب أن يعاقب العصاة (١٥١) -
 كما أن القول بجواز ترك العقاب يغرى على المعصية هو
 قول ضعيف ، اذ كيف يكون هذا اذا كان احتمال وقوع
 العقاب لا يزال قائما لا ينفي وقوعه مجرد تجويز
 العفو (١٥٢) ، وقد اتفق المسلمون وغيرهم أيضا على
 حسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب ، كذلك على
 التمدح بمن يترك الوعيد وأجمع أهل اللغة كذلك على
 أن العفو عن الذنب مع تقدم الوعيد لا يعاب على المتوعد ،
 ولا يعني كذبه في خبره بل هو أمر محمود (١٥٣) -
 ويؤكد الباقلاني على حسن الصفح والعفو مشيرا الى أن
 الله تعالى قد أمر بالصفح والعفو ومدح من يفعل منا
 ذلك (١٥٤) - اذ قال تعالى : « والكاظمين الغيظ
 والماضين عن الناس » (١٥٥) كذلك قوله تعالى : « وان
 تعفوا أقرب للتقوى » (١٥٦) -

وكما يذهب الأشاعرة الى أن العصاة من أهل
 الاسلام لا يخرجون عن الايمان ، فانهم يجوزون أن
 يعفو الله تعالى عن بعض العصاة ولا يدخلهم النار ،
 فهم لا يمتنعون ذلك اعتمادا على أن الله تعالى يغفر
 الذنوب جميعا إن يشاء ، إلا الكفر بالله ، والمسلم

الفابق ليس كأكرا ؤلا مشركا ، فيجوز أن يعفو الله عنه ولا يدخله النار (١٥٧) ، اذ قال تعالى : « ان الله يفر الذنوب جميعا » (١٥٨) ، وقال تعالى : « لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون » (١٥٩) وان كانوا قد قالوا ان بعض فساق المسلمين يدخلون النار لان الله أخبر بذلك وان كان المؤمن لا يخلد في النار بل لا يد من خروجه منها ، فكما ان الكفار لا تنفعهم مع كفرهم حسنة ، كذلك المؤمن لا تضره سيئة مع اثبات التوحيد اذ ليس أعظم من الايمان عملا يحبط كل المعاصي (١٦٠) اذ قال تعالى : « ان الله لا يفر أن يشرك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء » (١٦١) ويذكر الباقلاني دعاء عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه ، اذ كان يقول في دعائه : اللهم اني أطمعت في أحب الأشياء اليك وهو التوحيد وقول لا اله الا الله ولم أعصك في أبغض الأشياء اليك وهو الشرك فاعف عني ما بين ذلك (١٦٢) - كما يستدلون على سعة العفو الإلهي بحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال : (من قال لا اله الا الله دخل الجنة) فقال أبو ذر : وان زنا وان سرق ؟ فقال : وان زنا وسرق وقتيل وشرب الخمر رغم أنف أبي ذر) (١٦٣) .

بل ان الباقلاني يذكر أن تعذيب الكفار ليس حتميا ، وانه كان من الجائز أن يقسمهم الله للجنة ولو كان قد قضى هذا لما أصبحت مفاصيهم وكفرهم

دلالة على أنه يعذبهم بالنار لا معالة ولكن الذى يمنع هذا هو اجماع الأمة الذى لا يمكن خطؤه وتوقيف النبى (صلى الله عليه وسلم) على أن دين المسلمين يستغرق جميع الكفار بالوعيد وبأنهم خالدون فى النار (١٦٤) .

ويبدو الارتباط وثيقا بين موقف كل من الفريقين حول مسألة الغفران وبين رأيه فى الشفاعة وبحول هذا الموضوع يستمر الموقف المعتزلى متشددا بينما يأخذ الأشاعرة موقفا أقرب لروح التسامح فالمعتزلة قد انقسموا قسمين ، قسم منهم أنكر الشفاعة وقسم آخر قال بالشفاعة ولكن ليس لمن مات على كبريته بلا توبة ولكن لمن ارتكب الصغائر واجتنب الكبائر ، أو لمرتكب الكبيرة التائب أو للمؤمن المطيع لكى يزداد فى ثوابه (١٦٥) .

بينما يؤكد الأشاعرة على ثبوت شفاعة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأهل الكبائر الخارجين من الدنيا بلا توبة ، ويأتى هذا التقرير منهم انطلاقا من تجويزهم أن يتفضل الله على المسلم الفاسق بالعفو لذلك قالوا بأن الشفاعة تقبل فيه وأجمعوا على هذا القول (١٦٦) ويشير الباقلانى الى أنه اذا كانت الشفاعة فى الذنوب مشاهدة فى أقل الدارين من أقل الشفعاء ، فكيف ننكرها فى أعلى الدارين عند الله عز وجل (١٦٧) . ويستدل الأشاعرة على اثبات الشفاعة

بالعديد من الأخبار ، كقوله تعالى : « عسى أن يبعثك
 ربك مقاماً محموداً » (١٦٨) كذلك يستشهدون
 بحديثين شريفيين للرسول (صلى الله عليه وسلم) هما
 حجة على منكرى الشفاعة اذ قال صلى الله عليه وسلم :
 (شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى) (١٦٩) كذلك قال
 عليه الصلاة والسلام : (أشفع الى ربى فيحد لى حدا
 فأخرجهم من النار ثم أشفع فيحد لى حدا فأخرجهم من
 النار) الى أن قال : (حتى لا يبقى أحد من أهل الايمان
 فى النار ولو كان فى قلبه مثقال ذرة من
 الايمان) (١٧٠) - ويؤكد الباقلانى على أن أقوال
 المعتزلة المثبتين للشفاعة لا تتفق مع معنى الشفاعة
 الموجود فى الاخبار (١٧١) ، أما ما يستدل به المعتزلة
 من اخبار على انكار الشفاعة لأصحاب الكبائر كقوله
 تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (١٧٢)
 وقوله : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (١٧٣) -
 والباقلانى يرد على هذه الاخبار بأن تلك الأقوال انما
 يراد بها الكفرة ، فالكفر من وجهة نظر الأشاعرة هو
 الجرم الوحيد الذى لا تقبل فيه شفاعة (١٧٤) .

وتأتى آراء الأشاعرة فى موضوع العقاب الالهى
 بوجهة نظر متسامحة ، هذا التسامح فى تجويزهم
 لتفضل الله بالعفو عن العباد العاصين وقبول الشفاعة
 فيهم مهما بلغت ذنوبهم ، ليعطى فسحة من الأمل ، بعد

أن وضعوا القيود على الجزية الانسانية ، كذلك آراؤهم
 الباعثة على اليأس في القول بمدالة تكليف ما لا يطاق
 وإيلاء الله للمخلوقات بلا عوض ، ومن ثم تأتي آراؤهم
 بالتأكيد على اتساع المغفرة الالهية لتعبد التوازن
 لمفهومهم عن العدل الالهي ، وليتضح من خلال أقوالهم
 انهم ما ذهبوا الى تلك الآراء فيما يختص بموضوع ،
 العدل الالهي الا لكي ينفوا القول بأنه يجب على الله شيء
 وليتسنى لهم تبرير وجود الشر مع الحفاظ في ذات
 الوقت على تصور الاقتدار الالهي المطلق ، والحق أن
 آراء الأشاعرة في العفو الالهي احدى النقاط الايجابية
 التي تضافى على تفسيرهم الغائي لمسة بها بعض الآمل
 من خلال آرائهم المعبرة عن اتساع الرحمة الالهية
 تفضلا لا وجوبا ، تلك اللمسة التي بدت مغلقة بشكل
 كبير في النقاط الأخرى التي تناولوا من خلالها مفهوم
 العدل الالهي ، والتي لو توقفوا عندها ولم يستكملوها
 بنظرهم المتسامحة في موضوع العقاب والعفو ، لفرغ
 تفسيرهم الغائي من أي نظرة متفائلة تجاه مصير الانسان
 في هذا الوجود ، ولكن تجدر الإشارة الى أنه وفقا لمجمل
 آراء الأشاعرة يظل هذا العفو الالهي وقفا على قلة من
 العباد المحظوظين والذين يختارهم الله بمحض المشيئة ،
 وبذلك يمكن القول أن تفسيرهم الغائي يظل معنيا في
 أساسه بالتوكيد على أن القاية النهائية لكل ما في الوجود
 نفاذ المشيئة الالهية المطلقة •

هوامش الفصل الرابع

(١) القاضي عبد الجبار - المبنى ج ٦ ، ص ١٩ ، أبي رشيد التيسابوري - في التوحيد (ديوان الأصول) تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو زيد ، ص ٦٢٢ ، الرازي - الطالب العالي - ج ٣ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ ، د. محمد عمارة - المتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - ص ١٢٦ ، د. يحيى حويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - ص ١١٨ .

(٢) الجويني - الإرشاد - ص ٢٥٨ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧١ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٤٥ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ٧١ ، الأندلسي - عاية المرام - ص ٢٢٣ ، المير نصري نادر - فلسفة المتزلة ج ٢ ، ص ٩٧ ، أيضاً : (٣) الفزالي - المستقصى من علم الأصول ، ج ١ ، ص ٥٧ ، الأندلسي - هاية المرام - ص ٢٢٣ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧١ ، القاضي عبد الجبار - المبنى ج ٦ - ص ١٨ ، ٥٧ ، ٥٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣١ .

(٤) القاضي عبد الجبار - المبنى - ج ٦ ص ١٢٢ ، يبدو من هذا واضحاً والى تؤكد على مقولية العالم وعدرة العقل الإنساني عن إدراك حقائقه .

(٥) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠٩ ، ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣١٦ .

(٦) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٤٥ ، الفزالي - المستقصى من علم الأصول - ج ١ ، ص ٥٦ .

(٧) القاضي عبد الجبار - المبنى - ج ٦ ، ص ٥٥ ، ٥٧ ، الفزالي - المستقصى ، ج ١ ص ٥٦ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣١ .

(٨) ابن سينا - النبذة - القسم الإلهي - ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ابن سينا - الشفاء - الإلهيات - ج ٢ ص ٤١٦ ، ٤٢٠ .

(٩) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، الطوسي ، القرطبي -

شرح الإشارات - ص ١٤٨ ، القاري - المدينة الفاضلة - ص ٣٤ ، ٤٥ ،
ديور - تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريحة)
ص ١٥٥ .

(١٠) الأعمى - رسالة أهل الكفر - ص ٧٨ ، الباقلائي - التمهيد ص
٢٣٤ ، الباقلائي الإيجي - المواقف - ص ٥٢٩ ، القاضي عبد الجبار - المفتي ج ٦ -
ص ٢٨ .

(١١) الباقلائي - الانصاف - ص ٧٦ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٥٨ ،
٢٦٦ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٢٧٠ .

(١٢) الأعمى - غاية المرام - ص ٢٣٥ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٩ ،
الجويني - العقيدة النظامية - ص ٣٦ ، ٢٧ ، الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد -
ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣١٦ ،
الفزالي - المستقصى - ص ٥٦ ، الفزالي - الرسالة القدسية - ضمن مجموعة -
ص ٣٦ ، الرازي المحصل - ص ٢٩٣ .

(١٣) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ، ج ١ - ص ٣١٧ .

(١٤) الرازي - المطالب العالية من العلم الألهي ج ٢ - ص ٣٤٨ ، الرازي -
معالم أصول الدين - ص ٨٦ .

(١٥) الرازي - المطالب العالية ج ٢ - ص ٢٤٧ ، ٣٥٠ .

(١٦) المرجع السابق - ص ٢٤٩ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨٧ .

(١٧) الرازي - المطالب العالية - ج ٢ - ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(١٨) الرازي - المطالب العالية ج ٢ ، ص ٣٥١ .

(١٩) المرجع السابق - ص ٢٥٢ .

(٢٠) الأعمى - غاية المرام - ص ٢٢٨ ، الجويني - الإرشاد - ص ٣٦٠ ،
الفزالي - المستقصى - ص ٥٧ .

(٢١) الأعمى - غاية المرام - ص ٢٢٨ ، ٢٣٩ .

(٢٢) الفزالي - المستقصى - ص ٥٧ ، الأعمى - غاية المرام - ص
٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٢٣) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، الشهرستاني -
نهاية الأقدام - ص ٣٧٣ ، الأعمى - غاية المرام - ص ٢٣٧ .

- (٢٤) الأمدى - غاية للزام - من ٢٤٦ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام
 من ٢٨٨ ، ٢٨٩ .
- (٢٥) الرازي - المحصل ، من ٢٩٥ ، الأبي - المواقف - من ٥٧٢ ، الأمدى -
 غاية للزام - من ٢٣٧ ، ٢٤٨ .
- (٢٦) الفزالي - المتصلي - من ٥٨ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - من
 من ٢٧٣ ، ٢٧٩ ، الرازي - لطالب العاليه ج ٧ - من ٢٤٢ ، الأمدى - غاية
 للزام - من ٢٣٦ ، الجويني - الإرشاد - من ٢٦٣ ، القفاي عبد الجبار ، شرح
 الأصول الخمسة - من ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ .
- (٢٧) الفزالي - المتصلي - من ٦٠ ، الفزالي - الاقتصاد في الاقتصاد ،
 من ١٠٨ ، الرازي لطالب العاليه ج ٣ ، الجويني - العقيدة الناطقة ، من
 ٢٨ ، الشهرستاني نهاية الإقدام ، من ٣٣٩ ، من ٣٤١ ، من ٢٤٢ ، الأبي
 - المواقف - من ٥٢٣ ، ٥٢٤ .
- (٢٨) الأمدى - غاية للزام - من ٢٣٥ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام -
 من ٢٧١ ، ٢٧٢ .
- (٢٩) الفزالي - المتصلي - من ٥٩ ، الفزالي - الاقتصاد في الاقتصاد
 من ١٠٦ .
- (٣٠) الرازي - لطالب العاليه ج ٣ - من ٣٤٥ .
- (٣١) الرازي - المحصل - من ٢٩٤ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام -
 من ٢٧٥ .
- (٣٢) الرازي - المحصل - من ٢٩٤ .
- (٣٣) الرازي - لطالب العاليه ج ٣ ، ٣٦٧ : ٣٢٠ - الرازي - معالم أصول
 الدين ٨٩ الشهرستاني - نهاية الإقدام - من ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، السنوسي - عقيدة
 أهل التوحيد الكبرى - من ٢٣٢ ، الفزالي - المتصلي من علم الأصول - من
 ٦١ ، الجويني - الإرشاد - من ٣٦٠ .
- (٣٥) القفاي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، من ٣١٢ .
- (٣٤) القفاي عبد الجبار - القفاي ج ٦ من ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .
- (٣٦) للرجع السابق ، من ٣٠٩ .
- (٣٧) القفاي عبد الجبار - القفاي ج ٦ من ١١٣ .

- (٣٨) النحل - ٩٠ .
- (٣٩) النحل - ٩٠ .
- (٤٠) ابن رشد - منافع الأدلة - ص ١٤٣ ، ١٤٤ .
- (٤١) الطوسي والرازي - شرح الإشارات - ص ٤٤٨ .
- (٤٢) الجويني - الإرشاد - ص ٢٥٨ ، ٣٦٦ ، ٥٠٠ عاطف العراقي - النزعة البقلية في فلسفة ابن رشد - ص ٣٤٤ .
- (٤٣) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٣١٥ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٣٥ .
- (٤٤) الإيجي - المواقف - ص ٥٣٥ .
- (٤٥) البغدادي - أصول الدين ج ١ ، ص ١٣٦ .
- (٤٦) سورة الكهف - ٣٣ .
- (٤٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٤٥ .
- (٤٨) البغدادي - أصول الدين ج ١ ص ١٣٦ .
- (٤٩) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، الرازي - المطالب العلية ج ٢ ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .
- (٥٠) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣١٥ .
- (٥١) الخياط - الانصار - ص ٦٢ ، سعد الدين التختاواني - شرح المفاتيح النسفية ، ص ٣٦ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٥٤ ، القاضي عبد الجبار ، المفتي ج ٦ ص ١٢٧ .
- (٥٢) القاضي عبد الجبار - المفتي ج ٦ ص ١٢٩ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٩٥ ، ٩٦ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣١٣ ، ٣١٤ ، القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٢٤٣ .
- (٥٣) القاضي عبد الجبار - المفتي ج ٦ ص ١٣٤ .
- (٥٤) سورة الكف - ٤٩ .
- (٥٥) سورة النساء - ٤٠ .
- (٥٦) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣١٤ ، ٣١٥ ، القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٢٤٨ .

- (٥٧) الرازي - المصطل - ص ٢٥٩ ، الإيجي - المواقف - ص ٤٨٦ .
- (٥٨) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الفسفية - ص ٣١٣ ، القائلون بالكسب لم يتفوا قدرة الله على التفرد بفعل القبيح بل هم يفرقون بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي من حيث إمكانية وصف الأول بالقبح وامتناع ذلك في حق الثاني وربما قصد القاضي أن أرادهم تؤولي إلى القول بنفي قدرة الله على التفرد بفعل ما لو، فلهذا كان قبيحا .
- (٥٩) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ ص ٢٢٦ .
- (٦٠) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٥٤ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ ص ٦٤ .
- (٦١) الخياط - الانتصار - ص ٨٧ ، ٨٨ .
- (٦٢) الاسفراييني - البصير في الدين - ص ٤٨ ، ٥٥ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، ١٢٥ ، الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ ص ٥٨ .
- (٦٣) الخياط - الانتصار - ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، الحق أن فكرة الاسكالي في الربط بين تنزيه الله عن الظلم وخلقه للمعول هي فكرة راتمة ، إذ أنه أدرك أن المعقل هو أعظم منحة وهبتها الله لبيانه ، فهو ذلك السلاح الفال الذي شامت ادافع الله الوحيدة أنه تزود به الإنسان .
- (٦٤) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٤٧ ، ٥٤ ، الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ ص ٦٩ .
- (٦٥) الخياط - الانتصار - ص ٨٨ .
- (٦٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٥٥ .
- (٦٧) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ ، ص ٢٣٢ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥٠ .
- (٦٨) الغزالي - المستصفى - ص ٥٨ ، المنزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٥ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨٧ ، الرازي - المطالب العالمة - ج ٣ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .
- (٦٩) الجويني - المصيدة النظامية - ص ٣٦ ، ٣٧ .
- (٧٠) الأحمري - الملح - ص ١١٧ ، الجالاني - التمهيد - ص ٣٠١ ،

- ٣٤٢ . الباقلائي الاصفاح من ٧٧ . الاسفاريئي . التصديق في الدين - ص ١٠٣ . الايجي - المواقف ص ٥٣٥ .
- (٧٦) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣١١ .
- (٧٧) القاضى عبد الجبار - القاضى عبد الجبار - ص ١٢٠ . القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٧٨ . ٤٧٩ .
- (٧٨) الراى - المطالب العالىة ج ٢ - ص ٣٣٢ . ٣٣٤ . ٣٣٥ .
- (٧٩) الأشعري - الأمانة - ص ٢٠٨ .
- (٨٠) الايجي - المواقف - ص ٤٨٦ .
- (٨١) المرجع السابق ص ٤٨٦ . ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣٢٠ - ٣٢٣ .
- (٨٢) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ٢٥١ . ٢٥٢ . ٢٥٣ .
- (٨٣) المرجع السابق ص ٣١٨ . ٣٢٥ .
- (٨٤) الشهرستاني - نهاية الاكفام - ص ٢٥٦ . الأملى - غاية المرام - ص ٦٥ . ٦٦ .
- (٨٥) الأشعري - اللمع - ص ١١٧ . الباقلائي - التمهيد - ص ٢٤٤ .
- (٨٦) الأشعري - اللمع - ص ١١٨ . الباقلائي - التمهيد ص ٢٤٣ . البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥٠ . الايجي - المواقف - ص ٥٣٤ .
- (٨٧) الأشعري - اللمع - ص ١١٨ . الباقلائي - التمهيد - ص ٢٤٣ . البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥٠ . الايجي - المواقف - ص ٥٣٤ .
- (٨٨) أحمد السفاريني - لواعب الأنوار البهية - ج ١ - ص ٢٣٦ .
- (٨٩) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٣١ .
- (٩٠) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠١ .
- (٩١) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ - ص ٣١٨ . ٣١٩ .
- (٩٢) القاضى عبد الجبار - القاضى عبد الجبار - ص ٦ . ٣٤ . القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠٧ .
- (٩٣) الأملى - غاية المرام - ص ٢٢٢ .
- (٩٤) المرجع السابق - ص ٢٤٥ .

- (٩٥) الرازي - سلك أصول الدين - ص ١١٢ ، الرازي - للتكاليف المالية - ج ٢ ، ص ٢٨٦ ، الأشعرى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٩٥ .
- (٩٦) الأشعرى - التصدير في الدين - ص ١٠٢ ، الجويني - في الأصول - ص ١٠٨ ، الرازي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٢ ، الأشعرى - رسالة أهل الفكر - ص ٧٩ - لا يوجد في المؤلف - ص ٥٣٥ ، الرازي - الرسالة القدسية - ص ٢٥ .
- (٩٧) سعد الدين التتالاني - شرح العقائد النسبية - ص ٦٢ ، الأبي - للواقف - ص ٥٣٧ ، الرازي - للتكاليف المالية - ج ٢ ، ص ٢١٤ .
- (٩٨) المنهورستاني - للبل والتمثيل - ج ١ - ص ٨٤ ، الرازي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٧ ، الرازي - عالم أصول الدين - ص ٨٥ ، ٨٦ ، الرازي - الرسالة القدسية ، ص ٤٥ ، الباقلي - التمهيد - ص ٢١٤ .
- (٩٩) راجع الفصل السابق - مسألة التكاليف ، الأبي - المؤلف ص ٥٣٧ ، سعد الدين التتالاني - شرح العقائد النسبية - ص ٦٢ .
- (١٠٠) الرازي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٢ ، ١١٣ .
- (١٠١) التلطف عند المعتزلة - هو العمل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبتعد عن المعصية ذلك أن يصل إلى جوارح الأبدان كصفة الأبدان - ص ٨٢٩ ، المؤلف - ص ٨٢٩ .
- (١٠٢) الأشعرى - مقالات الإسلاميين - ج ٢ ، ص ٣١٣ ، الجويني - الإرشاد - ص ٣٠٠ .
- (١٠٣) المنهورستاني - للبل والتمثيل - ج ٢ ، ص ٨٢ ، ٨٤ ، الأشعرى - مقالات الإسلاميين - ج ١ ، ص ٣١٤ .
- (١٠٤) الأشعرى - مقالات الإسلاميين - ج ١ ، ص ٣١٣ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٢٢٢ ، المنهورستاني - للبل والتمثيل - ج ١ ، ص ٦٥ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .
- (١٠٥) الغياث في الاعتقاد - ص ٨٧ .
- (١٠٦) الأشعرى - رسالة أهل الفكر - ص ٧٩ ، الأبي - المؤلف - ص ٥٣٩ ، الباقلي - التمهيد - ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، الجويني - الإرشاد - ص ٣٠٠ .
- (١٠٧) الأشعرى - اللع - ص ١١٥ ، ١١٦ .

- (١٠٣) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٥٧ ، الرازي - المحصل - ص ٢٩٥ ،
 الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ، ص ٤٥ ، الايجي - المواقف - ص ٥٢٥ .
- (١٠٤) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٨٥ .
- (١٠٥) الباقلاني - الاصف - ص ٧٤ ، الجويني - العقيدة النظامية -
 ص ٥٧ ، ٥٨ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٦ ، الرازي - معالم أصول
 الدين ، ص ١٢٢ الرازي - المحصل - ص ٢٩٥ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد
 الكبرى ، ص ٢٢٨ الشهرستاني - نهاية الاقدم - ص ٢٨٢ ، أيضا :
- (١٠٦) الأخرى - الملح - ص ١١٧ ، الباقلاني - التمهيد - ٣٤٣ ، الباقلاني -
 الاصف - ص ٧٥ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٦ ، ابن تيمية -
 منهاج السنة النبوية ، ج ١ - ص ٣٢٨ .
- (١٠٧) سورة الروم - ٤٥ .
- (١٠٨) سورة النور - ١٤ ، ٢٠ ، ٢١ .
- (١٠٩) أخرجه البخاري في صحيحه ٣ : ٢٦٦ تفسير سورة الليل الحديث : ٨ .
- (١١٠) ابن حزم - المحصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ص ١٠٠ .
- (١١١) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٣٣٠ .
- (١١٢) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٢٠ .
- (١١٣) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٤ ، الايجي -
 المواقف - ص ٥٣٦ ، ابن المرتضى - ابن أبي الحديد - شرح نهج البلاغة ، ج ٤
 ص ٢٦٢ .
- (١١٤) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ،
 الجويني - الارشاد ص ٢٧٥ .
- (١١٥) الايجي - المواقف ، ص ٥٣٦ ، الجويني - الارشاد ، ص ٢٧٦ ،
 القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٢ ، ٩٠٠ ، الشهرستاني -
 الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٤ .
- (١١٦) الجويني - الارشاد ، ص ٢٧٦ ، الايجي - المواقف - ص ٥٣٦ .
- (١١٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
- (١١٨) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، ج ٤ ص ٣٦٢ ، القاضي
 عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٤ .

- (١١٦) الإيجي - المواعظ - ص ٥٣٦ ، الشهرستاني - للبل والنحل - ج ١ ، ص ٨٤ ، الكافى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٥ .
- (١٢٠) الكافى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٩٤ ، الإيجي - المواعظ - ص ٥٣٦ .
- (١٢١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج ١ ، ص ٣١٩ ، ٣٢٠ ، الإيجي - المواعظ - ص ٥٣٧ .
- (١٢٢) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج ١ ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .
- (١٢٤) الجويني - الإرشاد - ص ٢٧٤ .
- (١٢٥) الأمدى - غاية المراد - ص ٢٢٢ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ الجويني - الإرشاد - ص ٢٧٤ .
- (١٢٦) الجويني - الإرشاد - ص ٢٧٤ ، الأمدى - غاية المراد - ص ٢٤٥ .
- (١٢٧) الجويني - الإرشاد - ص ٢٧٩ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٣٧١ .
- (١٢٨) الأشعري - بالمع - ص ١١٦ ، الجويني - الإرشاد - ص ٢٧٣ ، البغدادي - المغرقي بين الفرق - ص ١١٦ ، الأشعري - الإبالة - ص ١٩٦ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٤١ ، ٤٢ .
- (١٢٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٤ ، الغزالي - الرسالة القصية - ص ٤٠ ، ٤١ .
- (١٣٠) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٥ .
- (١٣١) الجويني - الإرشاد - ص ٢٨٢ ، ٢٨٥ .
- (١٣٢) الكافى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٨٨ ، ٤٨٩ .
- (١٣٣) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٤١١ .
- (١٣٤) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٤١١ .
- (١٣٥) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .
- (١٣٦) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(١٤٣) : يأتي هذا التمسك من جانب المعتزلة من منطلق تجريدهم لتعزية الإنسان ومن ثم فإن مسئوليتهم كالملة عن العقاب .

(١٧٨) : الفطاط - الانحصار من ١٥٢ ، ١٤٢ ، المهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ١ ، ٤٨ ، الاسفريابي - التجميع في الدين من ٤٠ ، عبد الدين القضاة - شرح العقائد النسبية - ص ٧١ ، الأسترى ، النج - ص ١٧٤ .

(١٣٩) : سورة المائدة - ١٨ .

(١٤٠) : عبد الدين القضاة - شرح العقائد النسبية من ٧٤ ، البهائى - الفرق بين القول - ص ٨٢ ، المهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٤٥ ، الأمل - نهاية الإمام - ص ٢٠٣ ، ابن تيمية - حجاج السنة النبوية ج ١ - ص ٢٣٠ .

(١٤١) : المهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٥٩ ، الاسفريابي - التجميع في الدين - ص ٤٧ ، وان كان الفطاط قد عني أن يكون يسفر عن مبشر قد قال بهذا القول : الفطاط - الانحصار - ص ٩٨ .

(١٤٢) : عبد الدين القضاة - شرح العقائد النسبية - ص ٧٤ ، الأسترى - المواقف - ص ٥٢٦ ، الكاشى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٥٠ . تعليق : هذا التمسك للمعتزلة لا يمكن فصله عن الوجه السياسي والاجتماعي لمشكلة القضاء والقدر (الكاشى عبد الجبار - الملل ج ٨ ص ٤ ، د . مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة - ص ٢٨٦) . ولعل ما دفع بعض المعتزلة الى القول بضرورة ملاذ الوعيد الإلهي ، هو التأكيد على أن هناك إله عدل يقيم ميزان الحق في هذا الوجود ويوقع عقابه على العالم .

(١٤٣) : سورة الجن - ٢٢ .

(١٤٤) : سورة النساء - ٩٣ .

(١٤٥) : سورة الزخرف - ٧٤ .

(١٤٦) : الكاشى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٦٤٥ .

(١٤٧) : الأسترى - رسالة أهل اللغز - ص ٩٤ ، عبد الدين القضاة - شرح العقائد النسبية - ص ٧١ ، الاسفريابي - التجميع - ص ١٠٦ .

(١٤٨) : الباقلائي - التمهيد - ص ٣٤٦ ، عبد الدين القضاة - شرح العقائد النسبية ، ص ٧٢ .

- (١٤٩) الأشمري - الملح - ص ١٢٥ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٤٩ ، ٣٥٠ .
- (١٥٠) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٥٢ .
- (١٥١) الغزال - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٧ ، الرافعي - المصلي - ص ٢٩٥ ، الأمدى - غاية اللام - ص ٢٥٢ ، ٢٤٣ - الاسفراييني - التوضيح في الدين - ص ١٠٨ .
- (١٥٢) الأحمدي - المؤلفات - ص ٥٣٦ .
- (١٥٣) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .
- (١٥٤) للرجع السابق ، ص ٣٥٢ .
- (١٥٥) آل عمران ٣ : ١٢٨/١٣٤ .
- (١٥٦) سورة البقرة ٢ : ٢٣٨/٢٣٧ .
- (١٥٧) الأشمري - رسالة أمل القدر - ص ٩٤ ، ٩٥ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٥٣ ابن قيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٢٣٠ .
- (١٥٨) سورة الزمر ٣٩ : ٥٤/٥٣ .
- (١٥٩) سورة يوسف ١٢/٨٧ .
- (١٦٠) الباقلائي - الانصاف - ص ٨٢ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٥٤ ، ٣٥٦ ، الرافعي - معالم أصول الدين - ص ١٢٤ ، ١٢٦ .
- (١٦١) سورة النساء ٤٨ ، ١١٦ .
- (١٦٢) الباقلائي - الانصاف - ص ٨٤ .
- (١٦٣) لخرجه أحمد بن حنبل في مسنده ٢ : ٢٤٢ .
- (١٦٤) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٥١ - ٣٥٣ .
- (١٦٥) سعد الدين الطنطاوي - شرح العقائد الصلفية - ص ٧٥ الأملية - غاية اللام - ص ٣٠٦ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٧٤ ، الباقلائي - الانصاف - ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ابن حزم - الفصل في الملل والنحل - ج ٣ ص ٥٣ .
- (١٦٦) الأشمري - رسالة أمل القدر - ص ٩٧ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٧٣ ، الباقلائي - الانصاف - ص ٢٣٦ ، الجويني - العقيدة النظامية -

- ص ٨٢ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ١٢٦ ، الاملى - غاية الحرام -
ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ .
- (١٦٧) الباقلائي - الانصاف - ص ٢٢٢ .
 - (١٦٨) سورة الاسراء - ٧٩ .
 - (١٦٩) أخرجه أبو داود في سننه - ص ٢٩٨ .
 - (١٧٠) أخرجه البخاري في صحيحه ٤ : ٢٩٨ ٢٩٩ ، باب التوحيد ؛ باب
كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم .
 - (١٧١) الباقلائي - التمهيد ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .
 - (١٧٢) سورة غافر - ١٩/١٨ .
 - (١٧٣) سورة المدثر - ٤٨ .
 - (١٧٤) الباقلائي - الانصاف - ص ٢٢٨ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٦١ .

_____ الفصل الخامس _____

الغائية وارتباطها بمفهوم الحكمة والعناية الإلهية
عند الأمشاعرة

بالوصول الى بحث آراء الأشاعرة في الحكمة
والعناية الالهية نكون قد وصلنا الى النقطة التي تحدد
الاطار النهائى للتفسير الغائى للعالم عند الأشاعرة ،
وما سبق عرضه من آرائهم يوضح أن هذا التفسير قائم
فى أساسه على تقرير الفاعلية المتفردة لله فى العالم
بارادة مختارة منذ لحظة الخلق الأولى التى تم فيها
اخراج العالم للوجود من عدم محض ، مروراً بمتغيرات
الطبيعة والأفعال الانسانية فكل ما يجرى فى العالم هو
حادث بفاعلية الهية قاصدة ومريدة مما يمسك حرص
الأشاعرة الشديد على تأكيد تلك العلاقة الوطيدة بين
الله العالم ، والسيادة المطلقة المتمثلة فى الهيمنة
الكاملة ، ففاعلية الله فى العالم هى أحداث مباشرة
بلا واسطة ، وعلى الجانب الآخر تعكس آراؤهم فى الخير

والشر والعدل الالهي تصورا خاصا يوضح تماما أنهم تجنبوا أن يكون هناك معنى ثابت وموضوعي للخير والشر ، ومن ثم يصبح من المتوقع أن يقدموا مفهوما خاصا للحكمة والعناية الالهية ، وتتضح آراء الأشاعرة حول الحكمة والعناية من خلال آرائهم في التعليل للفعل الالهي ، ومن خلال اختلافهم مع كل من المعتزلة والفلاسفة حول العناية الالهية ، كذلك من خلال استخدامهم للدليل الغائي أو دليل النظام والاتقان في العالم .

أولا : رفض الأشاعرة لتعليل الفعل الالهي :

عند تناول هذا الموضوع بالبحث نجد أننا بصدد موقفين مختلفين ، موقف القائلين بالتعليل في الفعل الالهي ، الذين يرون أن القول بالتعليل مرتبط ارتباطا وثيقا بتقرير الحكمة الالهية ، وهذا الرأي يمثلته معظم الفقهاء ، ولكنهم مع قولهم بالتعليل يؤكدون أن القدر كله من الله وأنه خالق كل شيء بقدرته ومشيئته ولكنه تعالى لا يخلق مبدئ ويشيتون للحوادث أسبابا تقتضي التخصيص وهم يرون أن التعليل مرتبط بمعنى الحكمة والرحمة والارادة ، وقد ثابروا في نفس الرأي المعتزلة ، وإن كانوا أكثر منهم استخداما للفظ « غرض » في التعبير عن توجه الفعل الالهي لعلة غائية (١) . ويشير الأيجي الى أن المعتزلة قالوا بوجود

التعليل فى الفعل الالهى بينما لم يقل الفقهاء بوجوبه ولكنهم يقولون أن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضيلاً واحساناً (٢) - وفى الجانب الآخر يأتى رأى الأشاعرة الرافض لتعليل الفعل الالهى ، إذ أن الفعل الالهى عندهم لا يعلل بمصلحة أو غرض ولا تجب له علة غائية ، متفقين فى ذلك مع ما ذهب اليه الفلاسفة من أن الله لا يفعل الغرض (٣) -

وإذا كان الأشاعرة قد اتفقوا مع الفلاسفة فى قولهم أن الله لا يفعل لغرض فتجدد الإشارة الى أن هذا القول عند كل من الفريقين له خلفية مختلفة تماماً ، مثلما اختلفت نتائجها عند كل منهما بعد ذلك ، إذ أن قول الفلاسفة بأن الله لا يفعل لغرض يأتى متابفاً لأرائهم فى الخلق بالفيض والصدور فالله عندهم فاعل بالضرورة ، والارادة الالهية ليست ارادة ترجيح بين طرفى ممكن ، بل هى ارادة لوجوب الذات المريدة وهى ذات الله تعالى ، وارادة الله عندهم على ذلك هى دائمة الوجود ولا تختلف ومن ثم فهى ليست ارادة قصد الى التكوين لأن ارادة القصد تزول بوقوع المقصود ، كما أن القصد الى التكوين يلزمه علم الله بالجزئيات وهو ما رفضه الفلاسفة (٤) وإذا كان الله تعالى عندهم لا يخلق بالقصد بل بالفيض ، فالقول بأن الله لا يفعل لغرض يأتى متسقاً مع آرائهم فالله يفعل بواسطة العقول ، وهو يفيض بالخير الأقصى على كل الموجودات

أكثر مما تحتاج بلا غرض أو طلب نفع أو فائدة ، إذ أن الله تعالى هو الكمال المطلق ، والفاعل لغرض يطلب استكمالا سواء كان غرضه لنفسه أو لغيره ، فالتعالى لا يفعل لأجل المساقل (٥) ، فإن كان الفلاسفة قد نفوا الغرض عن الفعل الالهي فذلك يأتي في إطار رفضهم للقول بإرادة الهيئة ترجح الفعل أو الترك بمحض المشيئة - وهو المفهوم الأشعري لها - كذلك رفضهم لترجيح الإرادة الالهية للفعل أو الترك وفقا للمصلحة مثلا قال المعتزلة ، إذ أن القول الأول يؤدي الى شبهه العبث ، بينما القول الثاني غير مطابق للمشاهد من وجود ما لا يتفق مع مصالح المخلوقات بأي وجه (٦) ، وإذا كان الفلاسفة قد جعلوا العلاقة ضرورية بين نفى الغرض عن الفعل الالهي ونفى القصد كذلك ، فإن ابن قيم الجوزية قد تنبه لهلك العلاقة فوجه نقده للقول بنفي الغرض عن الفعل الالهي مؤكدا أن تقرير كون الفعل الالهي متوجها لنهاية وحكمة هو أساس ضروري لتقرير كونه مريدا ، فالمريد لا يفعل كونه مريدا الا اذا أراد لغرض وحكمة والا انتفت الإرادة وصار موجبا بالذات . وهذا يؤدي الى أن يكون علة تامة في الأزل يقارنه جميع معلوله ، ويلزم عن ذلك القول بتقديم العالم (٧) .

ويأتي موقف كل من المعتزلة وأغلب الفقهاء مؤكدا على أن الله تعالى خلق العالم لعة وغاية هي النفع

والاحسان لأنه عالم حكيم ، والحكيم لا يفعل فعلا
 الا لعلته و غرض ، اذ أن الفعل من غير غرض سفيه وجبث
 كما أنه تعالى لم يخلق المخلوقات بقصد ضررها ، وهو
 تعالى غنى بذاته يستحيل عليه المنافع والمضار ، لذلك
 فالغرض في فعله عائد لنفع مخلوقاته ، وكون الغرض
 في الفعل عائدا الى الغير ينفي كونه تعالى مستكملا ،
 اذ أن المستكمل هو من يفعل لغرض نفسه (٨) ، ويشير
 ابن قيم الجوزية الى أن تقرير كون الفعل الالهي متوجها
 لنفع المخلوقات هو قول لازم لكونه تعالى فاعلا
 بالاختيار ، فالعالم الحي يريد الفعل لكونه نفعاً
 ومصلحة ، أما اذا لم يعلم فيه مصلحة ولا نفعاً فهو
 لا يقع منه الا على سبيل العبث (٩) أما المعتزلة فهم
 يربطون بين القصد الالهي لنفع المخلوقات وبين كون
 الله تعالى متعماً ، اذ أن كونه متعماً يستلزم أن يكون
 قاصداً في فعله لوصول الخير للمخلوقات وأن يكون
 قاصداً بها الاحسان للغير ، ليتحقق معنى النعمة التي
 يستحق عليها الشكر (١٠) .

ويأتى الموقف الأشعري بصدد هذا الموضوع ليرفض
 هذه الآراء ، فالأشاعرة يذهبون الى القول بأن الله تعالى
 خلق العالم بجواهره وأعراضه وخيره وشره لا لعلته
 ولا غرض يتوقف عليها الخلق ، لم يدعه داع ولم
 يبعثه باعث على الفعل أو الخلق ، اذ لا علة لفعله سواء
 قدرت تلك العلة نافعة أو غير نافعة للخلق ، فهو يتنزه

عن النفع والضرر. أو أن يكون فعله تابعا لفرضي
بوجبه ، بل كل من الخلق والملائق نجاثران وهما
بالنسبة اليه سيات ، فخلقه للشيء وارادته له هو الغايه
ولا غاية لخلقه (١١) .

١ - يستدل الأشاعرة على أن الله خلق العالم
وما فيه لا لعلة أو غاية بل لمحض المشيئة مستنديين في
ذلك على آرائهم في الحدوث ، فالله قد أحدث العالم في
وقت معين ، وهو قد اختص هذا الوقت بحدوث العالم
بارادة قديمة ، واختيار الله تعالى لهذا الوقت كان
بالارادة المطلقة الاختيار لأن القائلين بحدوث العالم
يقرون أن الأوقات كانت قبل الخلق عدما محضا والعدم
لا يختلف بالخواص الذاتية ، فاختيار وقت معين
للحدوث لا يرتبط بخاصية معينة لهذا الوقت ، رافضين
القول بأن اختصاص وقت معين لحدوث العالم هو تابع
لمصلحة لأن مثل هذا القول قد يؤدي الى القول بأن هذا
الوقت اقتضى لذاته حدوث العالم أو لاجل خاصية من
لوازم ذاته فكلا الوجهين باطل فاذا كان وقت حدوث
العالم اختاره الله تعالى بمحض المشيئة فهو قاصد للمفعل
بلا غرض ولا توجه لحصول مصلحة أو غاية (١٢) .

٢ - كذلك يستدل الأشاعرة على انتفاء الغرض عن
الفعل الالهي ، انطلاقا من أنه لو كان فعل الله مقصودا
به غرض فهذا الغرض اما أن يرجع الى الله أو الى

المخلوق ، فان كان هذا الغرض يعود الى الله فان هذا يؤدي الى أنه تعالى عن ذلك - ناقص بذاته يطلب استكمالا بغيره ، فكيف يكون الأشرف مستكملا بالأخص ، والله تعالى هو الغنى بذاته المنزه عن الحاجة والشهوة لا يفتقر لما يزيل حاجته ، فهو تعالى منتهى مطلب الحاجات يخلق لا لعله ياعثه على ذلك ولا لمقابل أو عطية أو كمال يكسبه (١٣) - وهو تعالى تستوى في حقه الأفعال لا يرجح فعلا لغرض حتى وان قيل ان هذا الغرض عائد للمخلوق ، فمادام الغرض يستوى طرفاه في حق الله تعالى فلا يقال انه يترجح لغرض عائد لغيره (١٤) -

ويوجه ابن قيم الجوزية نقده لأراء الأشاعرة مشيرا الى أنهم اذا كانوا قد جوزوا ترجيح وقت حدوث العالم مع استواء كل الأوقات بالنسبة لله تعالى فلماذا لا يجوزون ترجيح غرض للفعل مع استواء الأغراض في حقه تعالى ، كما انه يوضح أن الغرض لا يكون كمالا قبل حدوث المراد ، مادام طرفاه يستويان في حق الله تعالى ، وعلى هذا ففي حال عدمه لا يمد ذلك نقضا ، كما انه يذهب الى أن الحكمة الواجب وجودها في الفعل الالهي ليست شيئا خارجا عنه ، اذ انه لا خالق سوى الله ولا رب غيره ، بل الحكمة صفة من صفات الله تعالى فهو الحكيم الذي له حكمة كما انه العليم الذي له علم ، فثبوت حكمة لا يعنى اطلاقا استكمالا بغيره فكما له

صباحانه وتعالى بصفات لا يفنى استكمالها بالغير ،
 والتقص منتف عن الله تعالى بالسمع والعقل وهما
 كذلك يوجبان اتصافه بصفات الكمال كالعلم والقدرة
 والبصر ، ، ومثل ذلك أيضا حصول ما يحبه في الوقت
 الذي يريده ، أما عدمه قبل ذلك فلا يوجب نقصا ، بل
 ان العقل المنزيع يقضى بأن من لا حكمة له في فعله أولى
 بأن يوصف بالنقص ، ويتساءل ابن قيم كيف يذهب
 نفاة التعليل الى القول بأن تقرير الحكمة يستلزم النقص
 والفعل لا لحكمة هو ما لا نقص فيه (١٥) .

٣ - كذلك يأتي رفض الأشاعرة للقول بالتعليل
 في الفعل الالهي متابعا لرفضهم القول بأن الله يفعل
 بأسباب ، فالفعل الالهي عندهم غير معلل أو مشروط
 بأسباب فالله تعالى قادر على كل شيء ابتداء ، لا يلزمه
 توسط فعل ليتحقق غرض ، اذ ليس لشيء من الأفعال
 مدخل في وجود الآخر بل الله تعالى يفعل بلا واسطة
 ما يريد ، فهو فاعل بالاختيار لا يلزمه في فعله سبب
 أو غرض ، والقول بوجوب الغرض في الفعل الالهي
 يستلزم تسلسل العلل وهو ما يرفضه الأشاعرة مؤكدين
 أن فعل الله هو العلة ولا علة لصنعه (١٦) . وقد ذهب
 الأشاعرة الى تأويل الآيات المتضمنة للام التعليل
 وفسروها على أنها لام العاقبة (١٧) وذلك كقوله
 تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (١٨)
 ويرفض ابن قيم هذا القول موضحا أن الله تعالى كامل

في صفاته وأسمائه وأفعاله وكونه محسنا ورازقا غفارة
 كريما حلما .. قابضا .. باسطا .. ما يستلزم
 ظهور الآثار والمتعلقات الخاصة بتلك الأسماء وتوسط
 تلك الآثار لا بد منه في تحقق تلك الأسماء
 والصفات (١٩) -

٤ - يرفض الأشاعرة القول بأن الله يفعل لفرض
 مؤكدين أن الفعل الالهي لا يتوجه بالقصد لتحقيق
 مصالح المخلوقات (٢٠) ، فيشير الرازي الى خطأ القول
 بأن الفعل الالهي يتوجه بالقصد لتحقيق مصالح المخلوقات
 فهي قبل وجودها معدومة ، والمعدم لا يحتاج الى
 شيء فلا يكون الايجاد اذا احسانا كما أنه بعد الخلق فان
 انتفاع المخلوقات يأتي بازالة احتياجاتها وتحقق
 شهواتها التي خلقت لها فيقابل النفع ذلك الضرر
 وبهذا لا يكون الاحسان بمعنى أن الخلق حدث لملة نفع
 المخلوقات (٢١) -

٥ - مفهوم الحكمة الالهية عند الأشاعرة : ان أهم
 ما استند اليه القائلون بالتعليل في الفعل الالهي ، هو
 الارتباط الوثيق بين الفعل لفرض وبين كون الفاعل
 حكيما ، فالحكمة تعني العلم النافع والعمل الصالح ،
 والحكيم هو من كان علمه وفعله واصلين الى غايتهما ،
 فالحكيم لا يفعل جزافا بل لابد أن يتحضر غرضا ويقصد
 صلاحا . مثلنا ان التكلام لا يكون حكمة الا اذا كان

من شذا وموصلاً الى غايات محدودة ومطالب نافعة ، فإذا كان الله تعالى يتعالى ويتقدس عن النفع والتضرر ففعله متوجه لغرض رعاية صلاح مخلوقاته ، وإلا لزم أن فعله عبث تعالى عن ذلك (٢٢) .

أما الأشاعرة فانهم يتصدون للرد على مقولة أن نفي الغرض عن الفعل الالهي يلزم عنه القول بالعبث وانتفاء الحكمة ، ويحاولون الوصول الى ذلك بم توضيح أن المساواة بين الفعل لا لغرض وبين العبث هو مجرد معنى لفظي اصطلاح عليه الخصوم ولا يلزم غيرهم (٢٣) . فالعبث عندهم انما يقال على من خلق محتاجا ينتفع ويتضرر اذا ما انصرف عن تحصيل حاجاته وكان فعله بلا غرض ، أما الله تعالى فهو غنى لا ينتفع ولا يتضرر فلا يقال عن فعله عبث بأي حال (٢٤) ، وإذا كان معنى العبث هو أن يفعل الفاعل وهو ذاهل غير قاصد لما يفعله ، فهذا القول منتف عن الفعل الالهي ، فالله تعالى علمه شامل لكل ما في السر والعلن وكماله أزلي متعال عن التجدد أو النقصان ، ان فعل بلا غرض لا يقال أن فعله سفه أو عبث (٢٥) .

هكذا يذهب الأشاعرة الى أن الفعل بلا غرض وان كان يتنافى مع مفهوم الحكمة في الشاهد الا أن فعل الله بلا غرض لا يتعارض اطلاقاً مع كونه حكيماً ، فلافتراق بين الخالق والمخلوق في جواز الانتفاع

والتضرر (٢٦) - وذهبوا الى تحديد مفهوم الحكمة
الالهية بما يتفق مع نفيتهم للفرض فى الفعل الالهى ،
قاله تعالى حكيم من وجهين :

(أ) علمه اذلى شامل يلم بحقائق الأشياء على أكمل
وجه ، فحكمته أفضل أنواع الحكمة وأكملها (٢٧) -

(ب) حكمته تعالى هى وقوع الفعل موافقا لارادته
وعلمه (٢٨) -

وقد وجه ابن قيم نقده لهذا المفهوم للحكمة الالهية
مؤكدًا أن مجرد وقوع الفعل وفقا للارادة غير كاف
لتقرير وإثبات الحكمة الالهية (٢٩) -

ولكن يمكن القول أن الأشاعرة لم يستطيعوا
تقرير مفهوم للحكمة الالهية دون أن يربطوا ذلك
بتقرير الأحكام والالتقان فى العالم ، فهم يقولون أن
أفعال الله تعالى متقنة ، ولكن هذا الالتقان فى فعله
يرجع عندهم لمقتضى علمه ، فالحسن والاحكام فى
الفعل الالهى من آثار العلم ، ولهذا فافعاله تعالى بهب
من الفوائد والمنافع الراجعة للمخلوقات ما لا يحصى ،
ولكنهم يؤكدون على أن تلك المصالح ليست هى الأسباب
والبواعث التى لأجلها توجه الفعل الالهى (٣٠) -

ويفسر الغزالى الحكمة الالهية تفسيرا يشير الى أن
مفهوم الحكمة عنده يتضمن توجه الفعل الالهى نحو

تحقيق النظام والاحكام فيقول : « أما الحكمة فتطلق على معنيين : أحدهما الاحاطة المجردة بنظم الأمور ومعاييرها الدقيقة والجليلة والحكم عليهما بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها ، والثاني أن تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه » (٣١) ويرى البعض أن الأشاعرة قد قالوا بالحكمة والمصلحة ، لأنهم يمتنعون العبث في أفعال الله كما يمتنعون الغرض ، وإنهم ذهبوا فقط الى نفى وجوب التعليل للفعل الالهي دون أن ينفوا جوازه (٣٢) ، ولحق أن الأشاعرة رفضوا تماما القول بأنه للفعل الالهي غاية وغرضا لا وجوبا ولا تفضلا (٣٣) وقد سلك الأشاعرة هذا الطريق لكي لا يصبح عليهم بعد ذلك الدفاع عن فكرة الصلاح المطلق وما يستتبعها من اشكالات تتعسر على الحل وفقا لنسقهم الفكري القائم على أصل أن الله هو صاحب الفاعلية الوحيدة في العالم ، كما أنه مطلق المشيئة قادر على كل ممكن ، إذا فلا مجال لتبرير النقص في العالم سوى بنفى القول أن يكون مقصود الله في فعله تحقق غاية أو غرض ، بل هو فاعل مختار ولا علة لفعله سوى محض المشيئة ، وقد وافق ابن حزم الأشاعرة في قولهم بأن الله لا يفعل لغاية أو غرض مؤكدا على أن القول بالتعليل يقود الى اشكالات عديدة من خلال محاولات تبرير وجود الشر ، فيقول : « كل هذه الأقوال الفاسدة ترجع الى أصل واحد

هو تحليل أفعال الله عز وجل الذى لا علة لها أصلاً
والحكم عليه بمثل الحكم على خلقه فيم يحسن منه ويتقبح
تعالى الله عن ذلك » (٣٤) *

ان هذا المبدأ الأشعري يرفض الغاية والتعليل في
الفعل الالهي يعكس جانباً هاماً من أبعاد تفسيرهم
الغائي ، فهم كما رفضوا القول بأن الله يفعل بأسباب ،
فانهم ينفون توجه الفعل الالهي لغاية ، وبالتالي فان
هذا يضمن معنى خاصاً على فكرتهم في الغائية ، اذ انه
يصبح تصورهم لما يحرك كل ما في العالم وبوجهه هو
محض المشيئة بدء من الابدان من عدم ثم كل ما يحدث
في العالم بعد ذلك ، وان كان مفهوم الحكمة عندهم
لم يخلص بشكل قاطع من التوكيد على ضرورة الاعتراف
بالنظام والاتقان في الصنع كدلالة على الحكمة ، الا أن
هذا ليس جانباً أساسياً في نسقهم ، وبالتالي في
مقومات تفسيرهم الغائي ، الذى يظل في كل خطواته
مؤكداً على الهيمنة الالهية المطلقة التى تخضع العالم كله
لها بشكل حاسم وقاطع ، فالعلم الالهي شامل والافتدائ
مطلق ، والمشيئة المختارة نافذة بلا أى شرط أو اعتبار ،
اذا فعنصر القصد في الفعل الالهي هو ما يبدو مؤكداً
وفقاً لأراء الأشاعرة دون أن يذهبوا الى القول بالغاية
المرتبطة بمصلحة المخلوقات . فالغاية النهائية هي تمام
المشيئة الالهية وفقاً للعلم الأزلي ولا تعليل للأفعال
الالهية وراء هذا *

ثانيا : خلاف الإشاعة مع المعتزلة حول الصلاح والأصلح :

يمكس الموقف النقدي الذي سلكه الأشاعرة تجاه فكرة الصلاح والأصلح (٣٥) عند المعتزلة جانبا هاما من أبعاد التفسير الفسائي عندهم ، إذ أن تلك الجزئية تعكس وجهة نظر كل من الفريقين حول العناية الإلهية ، فوفقا لأراء المعتزلة في التوكيد على أن الله يفعل لفرض وغاية ، فإن الله - وهو الفنى - إنما يتوجه فعله لصلاح الخلق ونفعهم لأنه العدل في قضائه الرحيم بعباده الناظر إليهم (٣٦) ، ولا يتعارض هذا في رأيهم إطلاقا مع الفنى الكامل لله تعالى والذي هو معروف ومؤكد باحتياج العالم كله إليه تعالى (٣٧) -

ومع اتفاق المعتزلة على أن أفعال الله تعالى لابد فيها - من مقتضى الحكمة - رعاية صلاح المخلوقات - لأن الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير - فقد اختلفت آراؤهم حول وجوب الأصلح ، إذ ذهب بعضهم الى القول بأن مراعاة الأصلح واجبة بينما قال آخرون لا تجب مراعاة الأصلح لأنه ليس هناك صلاح الا وفوقه ما هو أصلح (٣٨) - ويشير الأشعرى الى اختلاف المعتزلة حول ما يقدر الله عليه من الصلاح فيذكر أن أبا الهذيل ، قال بأن الله تعالى ليس في مقدوراته صلاح أكثر مما فعل وآخرون قالوا لا غاية لما في مقدور الله من صلاح

وما لم يفعله من صلاح فقد فعل مثله وقال آخرون بأنه في مقدور الله أن يفعل بمبادء شيئا أصلاح من شيء وهو عندما يتروك فعل الصلاح فهو يفضل ما يقوم مقامه (٣٩) ، وقد ذهب النظام ومن تابعه من المعتزلة الى القول بأن الله لا يقدر على أن يفعل بالعباد الا ما فيه صلاحهم وعلى أقصى درجة ، فهو مازال عالما بما هو أصلاح ولا يمكنه ترك فعل هو أصلاح للمخلوقات (٤٠) ، فالمخلوقات في العالم بأشكالها وأحوالها هي أقصى ما في البندرة الالهية من خير وصلاح ، كذلك في الآخرة فما يكون من ثواب وعقاب فهو أقصى صلاح ولا يقدر الله على غيره ، لأن الله تعالى كريم جواد لا يندخر ما في وسعه من صلاح وخير للمخلوقات بل يفعله على الإطلاق (٤١) .

وقد ذهب البغداديون من المعتزلة الى وجوب الأصلح في الفعل الالهى تجاه العباد فيما يتعلق بدينهم ودنياهم بينما قال البصريون منهم بوجوب فصل الأصلح فيما يتعلق بالدين ، وعلى هذا فقد قال البغداديون بأن الواجب في الحكمة خلق العالم وخلق المكلفين واستصلاح أحوالهم على أكمل وجه لما فيه صلاحهم أما البصريون فقد قالوا أن ابتداء الخلق والتكليف ليس واجبا في الحكمة بل هو تفضل ولكن متى خلقهم الله تعالى وجب عليه رعايتهم على وجه كامل ليتحقق صلاحهم (٤٢) .

ويبدو التفسير الفائي عند المعتزلة شاملا لكل

جزئيات العالم ، قاله تعالى قد خلق الخلق لينفعهم
 لا يضرهم ، وهو تعالى قد خلق غير المكلفين للاعتبار
 ولينتفع بهم المكلفون فلا يجوز عندهم أن يخلق الله
 لا لعل أو حكمة فكل ما خلقه قد خلق لحكمة
 واعتبار (٤٣) .

وفي مذهب المعتزلة فإن كل ما يبدو أنه خلق
 لا لنفع هو في حقيقته صلاح ومنفعة للأجسام والمعادن
 والجمادات قد خلقت لينتفع بها الإنسان وتتنظم أحواله
 وليستدل بما فيها من آيات على وجود الله تعالى (٤٤) ؛
 كذلك الحيوانات الضارية المتوحشة والعقارب والحيات
 وغيرها من المخلوقات التي تبدو في ظاهرها ضارة
 وبلا حكمة في وجودها ، هي في حقيقتها تتضمن أوجه
 نفع ، فخلقها حية واقدارها هو نفع لتلك الحيوانات ،
 كما أن بها نفعاً لغيرها أيضاً ، إذ أن وجودها ابتلاء
 لغيرها فتكون سبباً لحصول منافع لهم في الآخرة (٤٥) .

ويعتمد المعتزلة في تفسير وجود الشر في العالم —
 على الرغم من كون الله تعالى عالماً قديراً رحيمًا — رجوعاً
 إلى آرائهم في الحرية الانسانية ، فالشر الحقيقي ليس
 سوى المعاصي التي يرتكبها الإنسان بمحض اختياره .
 فتوصله إلى عذاب النار (٤٦) .

وهم يقررون أن المرض والسقم والبلاء والمحنة
 والموت والكوارث الطبيعية هي من فعل الله تعالى

وبقدره ، ومعنى وان كانت تبدو فى الظاهر شرا' الا أنها شر بالمجاز ، لأنها فى حقيقتها تحمل الخير والصلاح لما يكون فيها من الاعتبار وما يترتب عليها من الأغراض ، وهى بهذا تخرج عن كونها شرا ، اذ ان الله تعالى لا يخلق شرا حقيقيا فى رأى المعتزلة فهو تعالى منزّه عن ذلك (٤٧) .

ويستدل القاضى عبد الجبار بقوله تعالى « صنع الله الذى أتقن كل شئ » (٤٨) ليؤكد أن الاتقان يعنى توجه أفعاله تعالى لتحقيق الحسن والخير (٤٩)

كذلك أكد المعتزلة على أن الله تعالى يفعل لاجل صلاح العباد فيما يتعلق بدينهم وسعادتهم الأخروية فالله تعالى قد خلق العالم وكلف الانسان وأصلح حاله بالتمكين واللفظ وارسال الرسل ، ليستحق بعد ذلك الثواب الأبدى (٥٠) ، وان كان الله تعالى قادرا على ابتداء العباد بالشواب الا أنه تعالى اقتضت حكمته واختياره الأصلح لعباده أن يفرضهم لأعلى الدرجات لينالوا بها أحسن ثواب ، فاستحقاق الثواب بعد عناء التكليف أهنا وألذ للعباد من الابتداء بالشواب تفضلا ، فالانسان اذا ممتحن مبتلى فى الدنيا كى ينال أعلى درجات السعادة فى الآخرة (٥١) ، فالتكليف على ما به من مشقة فهو أصلح للعباد والتزام الشر اليسير من أجل تحقيق الخير الكثير هو الخير الحقيقى عند المعتزلة (٥٢)

أما خلق الله لا يليس فلا يتعارض مع الصلاح في الفعل
الالهي ، إذ أن وجوده ووسوسته للبشر لا يلجئهم لفعل
معصية ، كما أنه يزيد من ثواب المؤمنين الذين لم
يذعنوا لوسوسته (٥٣) .

كذلك يرى المعتزلة أن علم الله تعالى السابق بحال
الكافر وأنه لا يؤمن لا يعني أنه قد أضر به حين خلقه
وكلفه ، بل الكافر إنما استضر بفعل نفسه لأنه حر
الاختيار وقد اختار ألا يؤمن (٥٤) وقد قال بعضهم
أن عقاب الكافر وخلوده في النار هو أصلح له ،
انطلاقاً من أن الكافرين لو ردوا لعادوا لما كانوا
عليه (٥٥) ، ويذهب المعتزلة في نهاية المطاف إلى
القول بأن بعض ما يظهر من أفعال الله تعالى قد يدق
علينا إدراك وجه الحكمة والمصلحة فيه ولكن هذا
لا يعني كونه خلواً عن الحكمة والمصلحة (٥٦) . وبهذا
يكون المعتزلة قد قدموا تفسيراً متكاملًا لكل ما يشمل
العالم ، مؤكدين على العناية الإلهية الشاملة والمتوجهة
لتحقيق مصالح المخلوقات .

ويأتي موقف الأشاعرة الناقدة لآراء المعتزلة حول
الصلاح والأصلح ليمبر عن نقطة خلاف شديدة الأهمية
لدى كل من الطرفين ، وآراء الأشاعرة حول هذا
الموضوع تأتي استكمالاً لآرائهم في تقى الوجوب على
الله تعالى ، فالله تعالى لا يجب عليه شيء ، خلق العالم

تفضلاً وكان يجوز ألا يخلقه ، وإذا خلق فله أن يكلف أو لا يكلف ، ولا يقال يجب عليه ذلك لأن فيه مصلحة للمخلوقات وهو لم يخلق الخلق لينفعهم ، بل أن خلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يسأل عما يفعل (٥٧) .
كذلك لو شاعت إرادة الله خلق الموجودات كلها بشكل مختلف ، كان يخلق الكفرة دون المؤمنين ويخلق الجمادات دون الأحياء ، فانه بهذا لا يخرج عن الحكمة بل كل هذا منه صواب وحكمة (٥٨) .

وقد سجل الخلاف المعتزلي الأشعري حول الصلاح والأصلح في مناظرة تمت من أشهر المناظرات ، تلك المناظرة التي دارت بين أبي الحسن الأشعري وأبي علي الجبائي ، والتي استعان بها الأشاعرة بعد ذلك على أوسع نطاق لهدم آراء المعتزلة في الصلاح والأصلح (٥٩) .
(إذ سأل الأشعري أبا علي الجبائي فقال : « أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة : مؤمن ، وكافر وصبي ، فقال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة » فقال الشيخ الأشعري : فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائي : لا ، يقال له : أن المؤمن اتعنا نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثيلها . قال الشيخ الأشعري : فإن قال التقصير ليس مني - فلو أحييتني كنت جعلت من الطاعات كمعمل المؤمن ، قال الجبائي : يقول الله :

كنت أعلم أنك لو بقيت لمصيت ولعوقبت ، فراغيت
مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن العكليف . قال
الشيخ الأشعري : فلو قال الكافر : يارب علمت حاله
كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟ فانقطع
الجبائي ، (٦٠) .

ويذهب الأشاعرة لتدعيم وجهة نظرهم - الراضية
لشرط توجه الفعل الإلهي لحصول المصالح - بالاستدلال
بأمثلة من الفعل الإلهي لا تتحقق بها مصلحة سواء
في الطبيعة أو بالنسبة للإنسان .

١ - فالطبيعة بما فيها من الأجسام والمعادن
والنباتات والتي هي مخلوقات فاقدة الشعور لا تشعر
بلذة فهي لا تنتفع بخلقها ، كما أن القول بأنها خلقت
لانتفاع الإنسان وانتظام حاله هو قول غير صحيح
والا حصل هذا الانتفاع والانتظام بها على أكمل صورة
والا لزم القصور في حصول مقصود الله (٦١) . كذلك
وجود الحيوانات الضارية والعشرات غير المفيدة
وما يحدث في الطبيعة من كوارث وحوادث مؤذية يهلك
بسببها الكثيرون كالمسمومين والفرقى والهلكى بالأعاصير،
كل هذه الأشياء الموجودة في العالم - والتي هي باتفاق
الطرفين من فعل الله تعالى - تدل على أنه لم يخلق
العالم ويحدث متغيرات من أجل تحقيق مصالح
المخلوقات (٦٢) ، ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة في هذه

النقطة ، مؤكدا أن أفعال الله لا تملل ، أما تعقب أفعال الله بالتعليل فليس سوى طريق المنائية والمجوس . أما نفاة التعليل فانهم يسلمون أن كل ما يكون من الله فهو عين الحكمة والعدل ، وحكمته وعدله ليسا كالحكمة المعهودة والعدل المعهود (٦٣) ، كما يوضح ابن حزم جزئية هامة للغاية تتعلق بإيضاح موقف نفاة التعليل من الحكمة والعناية الالهية ، إذ أن القائلين بنفى التعليل لا يسلكون ذلك الطريق الذى ينتهى بمحاولة تصور وجوه مصلحة خفية عن الإدراك ، فهم لا يذهبون الى التبرير بالحكمة الغائية بل يرفضون هذا أيضا انطلاقا من مبدئهم فى أن الفعل الالهى يجرى بالمشقة والقدرة والجبروت والكبرياء ولا يكون من العباد سوى التسليم بما يفعل ويشاء (٦٤) .

٢ - يستبدل الأشاعرة على فساد التعليل بالمصلحة للفعل الالهى ، بخلق الله لابلis والشياطين وأنظار ابلis وإبقائه وتمكينه من التسلط على العباد ، وإماتة الأنبياء والمرسلين والأولياء الصالحين ، كل هذه الأمور فى رأى الأشاعرة تدل على أن الفعل الالهى لا يتوجه بالقصد من أجل حصول السعادة للمخلوقات فى الدنيا والآخرة (٦٥) .

٣ - ثم أى حكمة ومصلحة للإنسان فى التكليف ، الذى هو أعظم مشقة وإبتلاء ، فأى مصلحة فى تغرضنا

الانسان لمثل هذا الشقاء والبلاء والامتحان القاسى ،
الذى يجعل أى عاقل يتمنى لو لم يكن موجودا ، وقد
عرف عن الكثيرين من الصالحين قولهم يا ليتنى كنت
نسيا منسيا ، ويا ليتنى لم أك شيئا ، ويا ليتنى لم تلدنى
أمى ، فحال الجمام والطيور وغيرها من غير المكلفين
أفضل من حال المكلف الذى يحاسب فى الآخرة ، وإذا
كان الله تعالى لا ينتفع ولا يتضرر بالتكليف أو عدمه
فكان أصلح ألا يكلف البشر (٦٦) . ويفرض الأشاعرة
ما ذهب اليه المعتزلة من أن وجه المصلحة فى التكليف
هو أن المكلف يلتذ أكثر بأن ينال ثوابا على عمله مما لو
ابتدأ الله بالثواب ، فهذا القول فى نظرهم يدل على
درجة بالغة من التكبر الى حد أن يستكبر العبد أن ينال
من الله الثواب تفضلا ، فيذكر الغزالي أن هذا القول
يجب الاستمادة بالله من قائله الذى انتهى تفكيره الى
التكبر على الله عز وجل والترفع عن تحمل منته والقول
بأن اللذة هى فى الخروج من كونه منعما على الخلق (٦٧) ،
ويذكر الشهرستاني أن قول المعتزلة هذا يعنى أن الله
قد خلق السموات والأرض بما فيها من جواهر وأعراض
لكى يكون تلذذ المكلف أكثر باستحقاق الثواب من أن
يناله تفضلا مشيرا الى أن مثل هذا القول يعد غاية فى
التهافت ولا يقره عاقل (٦٨) كذلك فإن الله تعالى -
هو القادر على كل شيء - يقدر أن يجعل اللذة فى
الابتداء أكبر من لذة استحقاق الثواب بعد العمل ،

فهو القادر على ايمصال كل أنواع اللذات لمن يريد
بلا واسطة (٦٩) •

٤ - يقول الأشاعرة ان الدليل على أن أفعال الله تعالى
ليست غايتها القصد لحصول صلاح المخلوقات ، انه لو
كان الأمر كذلك لما هذب الله الكافر بالنار وهو الغنى
عن الانتفاع والتضرر ، ولا يعقل القول بأن خلود أهل
النار فى النار صلاح لهم وأصلح (٧٠) ، والله تعالى
عالم فى الأزل بكفر من يكفر من عباده ، فلو كان يجب
عليه مراعاة الأصلح فى حق العباد لوجب أن يخترم من
علم أنه يكفر طفلا قبل البلوغ حتى لا يبقى كافر فى
الدنيا (٧١) ، كذلك فان الله تعالى قادر على أن يعصم
من علم أنه يظنى ويمضى وقادر على منعه عن فعل السوء ،
ولو فعل الله ذلك به لكان هذا أصلح له (٧٢) ، وم
المصلحة للكافر الفقير المذهب فى أن يوجد ما دام هو
معذب فى الدنيا والآخرة وقد علم الله يعلم أذى ما يكون
من حاله فلم يراع مصلحته فى أن لا يخلق أو يكون (٧٣)؟

إذا فالأشاعرة لم يروا فى خلق العالم بالصورة
التي هو عليها فائدة مرتبطة بسعادة الانسان ويقبول
الغزالي ان الخلق كان يمكن أن يكون قائمة وسعادة
للانسان لو لم يكن مكلفا معاسيا ، بل لو خلق الله البشر
فى الجنة متنعمين خالين من الضرر والألم (٧٤) ويشير
الرازى الى أن الخلق ليس مصلحة للمغالبية العظمى من

البشر سواء في الدنيا أو الآخرة فيقول : « الدنيا دار
البلاء والشقاء والغموم والهموم وحصول الاخلاق
المؤذية كالحرص والحاجة ، وأما في الآخرة فالأكثرون
هم الكافرون وهم أهل العذاب الدائم (٧٥) » .

٥ - يرتبط نفى الأشاعرة لوجوب الصلاح في
الفعل الالهي برأيهم في القدرة الالهية المطلقة ، اذ ان
الله تعالى قادر على كل الممكنات ، فمقدورات الله تعالى
لا تتناهى ، فما يقدر عليه من الصلوات لا متناهى ،
ورعاية ما لا سبيل لتحديده ممتنع (٧٦) » .

٦ - تبدو آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع
مناقضة لكونه تعالى رحيمًا ، ويوضح الرازي رأي
الأشاعرة في تلك المشكلة فيؤكد أنه ليس من شرط
الرحيم ألا يفعل غير الرحمة ، فالله تعالى كريم جواد
ودود في حق عباده ، وقهار جبار منعم في حق الآخرين ،
واحسانه ليس معلا بطاعات للعباد ، كذلك قهره ليس
معلا بمعصية العصاة ، اذ انه تعالى هو خالق العباد
وخالق لهم القدرة فلا يخرج شيء عن ملكه وخلق
وقدرته ، فأفعاله غير معلة ورجمته ببعض العباد وقهره
للبعض الآخر لا تعليل لهما البتة بل كل ما يفعله لا يعمل
الا بمحض المشيئة (٧٧) ، ويذهب السنوسي الى مثل هذا
القول فيؤكد أن كل ما في الجنة من نعيم وما في النار
من أهوال ليس له علة أو سبب الا كونه مظهر من مظاهر :

الاعتقاد الالهي والمشيئة المختارة فيقول عن الجنة والنار : « لم يزدنا وقوع النوعين وخلقه تعالى للأضداد الا قوة علم يعظم اختياره وسعة ملكه وانه ليس مجبورا على فعل من أفعاله » (٧٨) .

٧ - تبدو آراء الأشاعرة في تقديم الشديدي للقول بالقصد الالهي لفعل ما هو صلاح للمخلوقات ذات صدى بعيد بعض الشيء عن معنى الرحمة والمدل الالهي . ولعل هذا ما دفع الشهرستاني الى محاولة تبرير تلك الآراء بأن الخير والشر وتحقق الصلاح هو أمر نسبي يختلف من شخص لآخر كذلك هو مختلف بالنسبة لما هو كلي وما هو جزئي ومن ثم فان تحديد مفهوم نهائي للصلاح هو أمر صعب ، مؤكدا أن الأشاعرة لا ينكرون أن أفعال الله تعالى تشتمل على خير وتتوجه لحصول صلاح ، بل ارادة الله متوجهة الى نظام في الوجود وصلاح للعالم وذلك هو الخير المحض ، ولكن ارتباط الخير بالفعل الالهي هو صفة لازمة لفعله تعالى وليس علة حاملة على الفعل (٧٩) وفي نهاية الأمر فالصلاح انما هو يتبع ما كان في علم الله الأزلي كيف كان (٨٠) .

٨ - يحاول ابن تيمية توضيح وجهة النظر الأشعرية حول هذا الموضوع ذاكرا انهم قالوا بنفي وجوب الصلاح دون القول بأن الله لا تتضمن أفعاله حصول مصالح للمخلوقات فيقول عنهم « وهم لا يقولون : انه

لا يفعل مصلحة ما فان هذا مكابرة ، بل يقولون : ان هذا ليس بواجب عليه وليس يلزم وقوعه منه ويقولون : انه لا يفعل شيئاً لأجل شيء ولا بشيء ، وانما اقترن هذا بهذا لارادته لكليهما ، وهو يفعل أحدهما مع صاحبه لا به ولا لأجله ، والاقتران بينهما مما جرت به عادته دون أن يكون أحدهما سبب للآخر ولا حكمة له « (٨١) » .

ويشير القاضي عبد الجبار الى ما قد يؤدي اليه عدم ادراك وجه الحكمة والمصلحة في التكليف من خطر على أصل الاعتقاد ، مؤكداً أن هذا هو أصل الضلال ، فالملاحظة يتدرجون من ذلك الى نفى الصانع وحجتهم في ذلك أنه لو كان يوجد صانع حكيم لما ابتلى البشر بالتكليف ، كما ان هذا الجهل بوجه الحكمة في التكليف هو الذي دفع بالجبرية الى أقوالهم في الحسن والقبح في الفعل الالهي والتي انتهت في رأى القاضي الى اضافة كل قبيح الى فعل الله تعالى (٨٢) - ويبدو رأى ابن قيم متفقاً مع رأى القاضي عبد الجبار في أن الأسئلة والاعتراضات التي أثارها الأشاعرة للتشكيك في مدى المصلحة والحكمة في التكليف هي نفس الاعتراضات التي أثارها الملاحدة والتي انتهت بهم الى نفى وجود الصانع (٨٣) -

ويوضح ابن قيم رأيه في حكمة التكليف من حيث هو ابتلاء لعباد الله وصفوته لكي يصلوا الى أجل

الغايات وأكمل النهايات والتي لم يكونوا ليصلوا إليها
الا على جسر من الايتلاء والامتحان وهو في حقيقته
رحمة ونعمة من الله بمباده (٨٤) -

ويقدم ابن قيم عرضا للمواقف المختلفة حول هذا
الموضوع فيشير الى أن القدرية في سبيل اثبات نوع من
الحمد قد عطلوا كمال الملك ، وهم وان كانوا قد أثبتوا
نوعا من الحكمة فقد نفوا كمال القدرة - أما نفاة
التعليل من الأشاعرة والجبرية فان ابن قيم يحلل موقفهم
يأنهم لما رأوا عدم قدرتهم على ادراك وجه الحكمة
والمصلحة في بعض الأفعال الالهية ، ولم يجدوا طريقا
للخلاص من هذا - الا ما سلكه البعض (الفلاسفة) برد
بعض الأفعال للطبيعة ، أو ما سلكه آخرون (المعتزلة)
بالقول ان امارة الأنبياء وابقاء ابليس وخلود أهل النار
في النار هو صلاح وأصلح ، فقد رفضوا كلا من هذين
المسلكين واختاروا أن ينقوا التعليل للفعل الالهى (٨٥)
فأدى بهم ذلك الى تعطيل حمده ليثبت ملكه بلا رحمة ،
أما الطريق الحق عند ابن قيم هو القول بالقدر كله
من الله ، وبإثبات الغايات المحمودة لأفعاله ، فيكون
كمال ملكه مقارنا بحمده (٨٦) -

والحق أن الأشاعرة لم يكونوا موفقين تماما في
آرائهم حول الصلاح والأصلح بل ان افراطهم في الفصل

بين مفهوم الحكمة الالهية وقصد الله تعالى لنفع مخلوقاته قد شكل في بعض الأحيان تهديدا كبيرا لتقرير أن الصانع حكيم ، ولم يكن نجاحهم كبيرا في تقديم مفهوم آخر للحكمة الالهية مع تجنب القول بوجود غايات خيرة للفعل الالهى ، كما انه اذا كانت ارادة الله القاصدة لايجاد العالم على صورة معينة ليست من أجل العناية والصلاح ، بل ان الله كان يمكن أن يخلق العالم على أية صورة ويبقى حكيمًا ، فانه بناء على هذا القول يصبح من المتعذر تقرير أى معنى للنظام والاتقان في العالم ومن ثم يتمتع الاستدلال بالنظام والاتقان على كون الصانع عالما ، اذ لو كان وقوع العالم على أية صورة هو الحكمة فان وقوعه على أى صورة يكون نظاما ويصبح ليس هناك ثمة معيار يمكن به ادراك وجه الاتساق والملاءمة والاتقان في العالم (٨٧) -

ثالثا : مفهوم العناية الالهية بين الفلاسفة والأشاعرة :

يرى البعض أن آراء الأشاعرة فيما يتعلق بنفى الباعث والغرض عن الفعل الالهى وكذلك رفض فكرة الصلاح بالمعنى المعتزلى يجعل وجهة النظر الأشعرية أكثر اقترابا من آراء الفلاسفة فيما يختص بموضوع العناية الالهية اذ أن كلا من الفريقين قد قال بالنظام والاتقان الكلى في الكون وذلك في مقابل آراء المعتزلة الذاهبة الى القول بأن العالم على أحسن صورة وأكمل

منفعة فى كل جزئية من جزئياته (٨٨)، ولكن الفلاسفة اذا كانوا قد رفضوا فكرة الصلاح بالمعنى المعتزلى - الذى يشمل كل جزئيات العالم والذى هو غاية لفاعلية الله فى العالم والمرجح للاختيار الالهى بين الممكنات المقدورة وهذا ما رفضه الفلاسفة مستدلين على انتقاء الصلاح فى بعض الموجودات كوجود الشخص الكافر الفقير المذنب ، وهم فى ذلك متفقون مع الأشاعرة الا أنهم قد رفضوا أيضا الترجيح بلا مرجح. الذى قال به الأشاعرة فيما يتعلق بالارادة الالهية واختيار الأفعال ، وذهب الفلاسفة من نفى الرايين الى القول بأن هذا دليل على أن ارادة الله واجبة وجوب الذات (٨٩) . كذلك اذا كانت هناك بنى الأقوال للأشاعرة تفيد تقريرهم لكون النظام والاتقان فى العالم هو حاصل بشكل كلى فان اتفاق كل من الفريقين حول بعض النقاط لا يعنى اتفاقهم على الاطار الكامل للعناية الالهية اذ أن هناك اختلافا عميقا بين كل من وجهتى النظر الأشعرية الفلسفية حول هذا الموضوع ، فمفهوم العناية الالهية عند الفلاسفة يقوم أساسا على نظريتهم فى الخلق القديم ونفى القصد للايجاد والتكوين ، فما أبعد هذا المفهوم عن آراء الأشاعرة التى تقوم على أساس من نظرية الخلق المحدث والايجاد من عدم محض، كذلك تقرير الفاعلية الالهية المتفردة التى تحدث

باستمرار كل مايقع فى العالم يقصد مختار دون واسطة
أو ضرورة *

تأتى آراء الفلاسفة فى الخير والشر والعناية الالهية
فى اطار نظريتهم فى الفيض والعشق ، فالله تعالى هو
الخير المحض الذى وجود بالخير على كل ما فى الوجود
بلا حفظ أو منع ، فالخير يفيض من الله تعالى على
العقول المفارقة ثم يفيض من العقول المفارقة على عالم
الكون والفساد ، والوجود كله منغرز فيه نزوع الى
الخير المطلق فالوجود ينزع للخير الأقصى عشقا ، اذا
قاله وجود على العالم بالخير الكامل والوجود يحركه
العشق الى التشبه بالله (٩٠) ، واذا كان الله يفيض
على كل الموجودات بأكثر مما تحتاجه من الخير فالموجودات
تقبل هذا الخير بحسب الامكان ، فان كان الامكان فى
مادة فبحسب استمداداتها ، وان لم يكن فى مادة فبحسب
امكان الأمر فى نفسه كالعقول الفعالة ، وتفاوت
الامكانات هو الذى يكون منه تفاوت الكمالات
والتقصانات أما الكمال المطلق فهو الوجوب بلا امكان ،
اذا فالفساد والشر فى عالم ما تحت فلك القمر يأتى من
المادة من حيث هى قابلة للصورة والعدم ، فليس هذا
الشر بفعل فاعل بل لأجل أن القابل ليس مستعدا أو
ليس يتحرك الى القبول ، فهذه الشرور ما هى الا اعدام
لخيرات زائدة (٩١) *

• أما الخير والشر عندهم فما يتصور من أقسامه
 أما ما يكون خيرا مطلقا أو شرا مطلقا أو خيرا وشرا
 ممتازين ، الخير المحض هو الوجود أما الشر المطلق فهو
 العدم المحض وهو لا وجود له لأن الله لا يخلق العدم ،
 فالعالم اذا به الخير والشر ممتازان ، ولم يكن ممكنا
 في هذا النمط من الوجود أن يكون العالم مبزء من الشر ،
 وليس هذا عجزا من الله ولكنه أمر ممتنع (٩٢) •
 ولكن الشر في العالم أقل والخير أكثرى ، فان كان
 الجائع كثيرا فالشبعان أكثر والخير هو الغالب ، والا كان
 الوجود انعدم ، والعالم غير المبرأ من الشر يظل وجوده
 أفضل من ألا يوجد لأن خيره أكثر من شره وترك الخير
 الكثير خلاصا من شر قليل شر كثير (٩٣) فالفلاسفة
 يذهبون الى أن وجود الشر في العالم هو بالمرض
 لا بالذات ، فالنار مثلا من حيث كونها محرقة هي خير
 وصالح لنوعها ، اما أن تحرق ثوب فقير فهذا شر
 بالمرض (٩٤) ، والشر يصيب الأشخاص فقط أما
 الأنواع فهي محفوظة (٩٥) •

وهكذا يمكن القول أن الموقف الفلسفى يأتي
 مصورا للوجود على أنه متبوجه لأقصى خير على حسب
 الامكان ، وان الفساد الموجود فى العالم المادى يرجع
 الى قصور المادة ذاتها ، وان كان الوجود بكليته يفلب
 عليه الخير • اذا قاله تعالى فعل على أحسن ما يمكن
 وليس فى الامكان أبدع مما كان ، والحق أن القول

بالعناية الكلية لا يحل مشكلة العناية الالهية اذ يبقى وجود الكائنات المعذبة ووجود الآفات والآلام غير مبرر بشكل عادل ، مما جعل ابن سينا يحاول تبرير هذا بأن حكمة الله تختلف عن معنى الحكمة في الشاهد يقول : « لو كان أمر الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك لما خلق أبا الاشبال أعصى الانياب أحجن البرائن لا يفتنوه العشب ولا يعيشه الحب » . ولما خلق العقاب العنقاء ذات مخالبا عقف» (٩٦) على أية حال فالموقف الفلسفى ينتهى بقبول وجود شر جزئى فى العالم بدون محاولة لتبريره بل تقرير أن لله حكمة خفية لا يدركها أحد (٩٧) .

ومفهوم الحكمة والعناية الالهية عندهم أن الله تعالى عالم بذاته وبنظام الخير الموجود فى الكل وهو يعرف الممكنات بأسبابها ويعلم النظام الأمثل والأكمل كيف هو فيفيض عنه ما يفعله نظاما وخيرا . على أكمل صورة يتأدى بها النظام على حسب الامكان ، وكونه عالما بصدور أفعال عنه غير منافية له ورضاه بنظام الخير فى الموجودات هو ارادته ، فالاتقان والنظام فى العالم ليس واقعا بالاتفاق بل هو من آثار عنايته تعالى بالعالم (٩٨) والذى يفيد بالخير بلا قصد أو طلب ليكون ذلك اذ انه تعالى لا يفعل لغرض (٩٩) .

ويتضح من آراء الفلاسفة تلك أن تفسيرهم للعناية

الالهية يقوم على أساس قولهم بأن الله يفعل بإرادة واجبة وجوب الذات كذلك على أساس قولهم بنفي القصد للإيجاد والتكوين (١٠٠) .

والفرق يبدو واضحا بين ذلك الرأى للفلاسفة وبين آراء الأشاعرة ، فمفهوم الاقتدار الالهى مختلف تماما عند كل من الفريقين ، فبينما أرجع الفلاسفة كون العالم غير مبرء من الشر الى ضرورة نقص المادة واستعدادها للقبول ومن ثم فإن وجود عالم مادى خلو من الشر هو أمر مستحيل غير مقدور لله تعالى ، فى حين أن الأشاعرة يرفضون تماما القول بأية طبيعة موضوعية للمادة بل هى تستمد تأثيراتها من الله مباشرة بلا واسطة وبشكل متجدد فى كل لحظة دون أن تكون للمادة أية صفة ذاتية تحتم أن تؤثر بشكل منظم وثابت لا يتغير (١٠١) ، ويرد الرازى على هذا القول مشيراً الى كون الأجسام متساوية ومتجانسة - أى بلا خصائص ذاتية - ومن ثم فاختصاصها بصفة وتأثير معين إنما هو من الفاعل المختار ، وبالتالي فإن الفاعل المختار - الذى هو الله تعالى - قادر على تغيير خصائص المادة تماما ، فيمكن مثلا أن تسخن النار لطهى طعام ، ويوقف الله تأثيرها على التسخين حين تلامس بدن انسان فلا تحرقه ، أى أن الله تعالى من وجهة النظر الأشعرية قادر على ايجاد المتاد مبرأة من الشر لو أراد لأنه فاعل مختار (١٠٢) .

وقد أشار ابن رشد الى هذه النقطة مؤكدا على صمودية تفهم وجهة النظر الفلسفية على الجمهور نتيجة للخلط بين ما هو ممكن وما هو مستحيل ، فمن وجهة النظر الفلسفية لا يوصف الله بالقدرة على المستحيل كخلق جميع الموجودات بريئة عن الشر ، بينما يعتقد الجمهور أن هذا من الممكنات وأن القول بعدم اقتدار الله عليه هو وصف لله تعالى بالمجز (١٠٣) .

ويوجه الشهرستاني نقده لآراء الفلاسفة فيشير الى أن قولهم بأن الوجود يشتمل على خير محض وشر محض وخير وشر ممتزجين هو قول فيه مخالطة وفقا لتقرير الفلاسفة أن الخير يطلق على كل موجود ، والشر هو المندوم ، فكانهم يقولون أن الوجود يشتمل على الوجود ، كذلك كيف يكون الوجود مشتملا على العدم (١٠٤) ، كذلك يوجه الرازي نقده لقول الفلاسفة بأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، موضعا أن هذا القول به مخالطة منطوية لأنه لو قصد بالشر الكثير ترك الخير الكثير لكان حاصل قول الفلاسفة أن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ترك للخير الكثير ، وهذه قضية لا فرق بين موضوعها ومحمولها البتة فهي فاسدة . أما لو اعتبر الشر الكثير هو الألم والضرر الكثير فهذا قول باطل أيضا لأن الترك في هذه الحالة يعنى بقاء الأشياء

على عدمها الأصلي فلا تحصل اللذة والبهجة كذلك كما لا يحصل الألم والضرر (١٠٥) كما رفض الرازي كذلك قول الفلاسفة بأن الخير هو الأكثرى والأغلب في العالم ، ويقول الرازي انه لو كان هذا الخير الأغلب معناه أن الأغلب خلو الانسان من الآفات وسلامته فهذا باطل لأن هذا حاصل له في حال عدمه ، كما أن القول بأن اللذة والبهجة والسرور هي الأكثر حصولا في العالم هو قول غير واقعي لأن العالم يعتلى بالمنح والبلايا والحاجات الانسانية ، فالانسان في بلاء وغم دائم سواء باحتياجاته وتآله من أجلها أو بتحصيلها فيحصل في قلبه الحرص والحسد والرغبة في طلب الدنيا والانسان لا ينفك البتة عن مثل هذا البلاء والعناء ، والقول بأن هذه المكروهات أقل من اللذات مكابرة لا يليق أن يقول بها عاقل ، والقول بالخير الراجح والشر المرجوح مغالطة محضة (١٠٦) .

وإذا كان الأشاعرة قد جعلوا مفهوم العناية الالهية في أساسه لا معنى سوى نفاذ المشيئة الالهية المختارة ، فقد ذهبوا أيضا الى أن العناية والصلاح يتبع ما كان في العلم الأزلي والحكمة الالهية معناها وقور الفعل وفقا لما كان في العلم الأزلي (١٠٧) فاختلافهم مع الفلاسفة حول مفهوم العلم الالهى يبدو عميقا مثلما كان اختلافهم معهم حول الارادة الالهية ، والاختلاف بين مفهوم العلم والارادة عند كل من الفريقين يرتبط

ارتباطا وثيقا بنظرة كل منهما لعلاقة الله بالعالم من حيث الفاعلية والقصد للإيجاد ، فإذا كان الفلاسفة قد ذهبوا الى أن كونه تعالى مريدا يعنى أنه عالم بما يصدر عنه من أفعال غير متافية له دون أن يعنى هذا انه يفعل بالاختيار أو القصد ، فإن آراءهم فى العلم الالهى تأتى لتحدد أيضا تصورهم لعلاقة الله بالعالم وعنايته به ، ويشتمل موقفهم فيما يتعلق بالعلم الالهى فى تقرير أن الله تعالى عالم بذاته وبغيره ، وهو عالم بذاته لأنه يرى عن المادة ، كما أنه عالم بما يصير عنه اذ أن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول ، فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، ولكنه يعلم غيره بعلم كلى لا يتدرج تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والحاضر والمستقبل (١٠٨) - فهو يعلم وجود الشمس والقمر وصدورها منه بواسطة العقول المجردة ، ويعلم كذلك الأسباب والكل معلوم له يعلم واحد متناسب لا يؤثر فيه الزمان فهو مثلا يعلم الكسوف بجميع صفاته ولكن اذا انكسف الشمس فهو لا يعلم كسوفها الآن ، كذلك فيما يتعلق بأشخاص الناس والحيوانات فهو يعرف طبيعة الأنواع وخواصها ولكن يعلم كلى - أما الأفراد الجزئية لتلك الأنواع فهي ما يعلم بالحواس لا بالعقل ، والله يعلمها بأنواعها لا بجزئياتها المتغيرة (١٠٩) - وقد ذهب الرازى الى أن الفلاسفة قالوا بأن الله تعالى لا يعلم المتشكلات والمتغيرات ،

فالمتشكلات غير المتغيرة فى أجرام الافلاك والمتغيرات
اللامتشكلة كالصور والاعراض والحوادث والنفوس
الناطققة ، والمتشكلات المتغيرة كالأجسام الكائنة الفاسدة
كل هؤلاء مما لا يجوز أن يتبعها العلم الالهى
عندهم (١١٠) - وهو يرى أن الفلاسفة قالوا بأن الله
يعلم الجزئيات مادامت غير متشكلة ولا متغيرة ، ويستدل
على رأيه بأن الله عندهم يعلم ذاته المخصوصة وذاته
ليست كلية لأن الكليات لا وجود لها فى الأعيان ، كذلك
هو يعلم العقل الأول الذى هو معلول له وكذلك سائر
العقول (١١١) - وقد ذهب الفلاسفة الى أن الله لا يعلم
الجزئيات المتشكلة لأنها تدرك بألة جسمانية ، كما أن
القول بأن علم الله يتبع تلك المتغيرات يعنى اما التغير
فى ذات الله وأما الجهل وهو محال على واجب الوجود ،
كما أن تبعية العلم الالهى لتلك المتغيرات هو فى رأيهم
تسخر ونقص لا يليق بذات الله تعالى وكماله (١١٢) ،
إذا فالعلم الالهى عند الفلاسفة ، هو علم بما عليه نظام
الكون وطبيعة موجوداته وذلك بشكل كلى وثابت ،
وهذا هو ما تشمله العناية الالهية عندهم ، وتلك
الجزئية هى أحد أهم الاختلافات فى كل من وجهة النظر
الأشعرية والفلسفية حول العناية الالهية ، لأن الأشاعرة
لهم تصور آخر حول العلم الالهى ، فالله تعالى عالم
بذاته وبغيره - لأن ذلك الغير هو صنعه - وهو عالم
بعلم أزلى قديم قائم بذاته تعالى ، متعلق بجميع

الكائنات وكملياتها. لأن الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية قوات الأشياء ونسبة كل الأشياء الى الذات سواء فاذا علم بعضها علم الكل ، ومع ذلك فعلمه واحد لا كثرة فيه ، والعلم الالهي لا متناه بالنظر الى ذاته أو متعلقاته ، يعم المفهومات كلها الواجب منها والممكن والمستحيل (١١٣) -

وخلاف الأشاعرة مع الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات يمثل نقطة اختلاف شديدة الأهمية حول مفهوم العناية الالهية وعلاقة الله بالعالم ، ان الاختلاف حول هذه النقطة ينبع أساساً من اختلاف كل من الفريقين حول فاعلية الله في العالم ، ويشير الغزالي الى ان الفلاسفة لما أنكروا كون الله مريداً - بمعنى مختاراً وقادراً على الفعل والترك - فقد أصبحوا عاجزين عن إثبات كونه تعالى عالماً ، فالغزالي يرى أن نظرية الفلاسفة في الخلق الضرورى وبتوسط الأسباب ، تجعل الله تعالى فاعلاً بالطبع واللزوم وهو نوع من الفاعلية لا يستلزم فيه أن يكون الفاعل عالماً بما يصدر عنه كالشمس والنور - وحتى ان سلم أن صدور الشيء من الفاعل يلزم علم الفاعل بما يصدر عنه ويرى انه وفقاً لأراء الفلاسفة فإن ما يصدر عن الله تعالى هو واحد وهو العقل الأول ، فيكون الله لا يعلم الا ما يصدر عنه وهو العقل الأول (١١٤) -

ويبدو الارتباط واضحا بين تقرير كون الله عالما بكل ما فى العالم بكملياته وجزئياته عند الأشاعرة وبين تأكيدهم على ارادة الله المختارة والمخصصة بالحدوث لكل ما فى العالم بكملياته وجزئياته .

ويشير الغزالي الى أن طريق المسلمين فى اثبات كون الله عالما يأتى من قولهم بأن كل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث بإرادته ، والمريد يعلم بالضرورة مراداته ، ولا موجود فى العالم الا وهو حادث بالارادة الالهية القاصدة الى ذلك ، فالله عالم بكل ما فى الوجود جملة وتفصيلا (١١٥) .

كذلك يشير الأمدى الى ارتباط موضوع علم الله بالجزئيات بتحديد مفهوم الارادة الالهية ، فاذا كان الله مريدا لكل ما فى الوجود ، بمعنى أن الارادة الالهية هى التى تخصص وتميز كل ما فى الوجود سواء بالايجاد من عدم أو اختيار الأشكال والأوضاع والأوقات فأنله اذا علمه يحيط بمراداته ، اذ ان التمييز والتخصيص لشيء يستلزم الاحاطة به وهذا ما يعرف عند الأشاعرة بدليل الاختيار لاثبات العلم الالهى (١١٦) . ومن هنا يتضح أنه من وجهة النظر الأشعرية فان مفهوم الارادة الالهية عند الفلاسفة يزعم أى أساس لعلاقة وثيقة بين الله والعالم سواء فى الفاعلية أو اجختيار ، كذلك فى احاطة علم الله بالعالم وما يدور فيه ، اذ انه من وجهة

نظروهم ان آراء الفلاسفة في الارادة الالهية تتنافى مع كونه تعالى عالما بغيره وان كان هذا القول يبدو شنيعا فهو لازم لآرائهم في نفى حدوث العالم بالقصد والاختيار (١١٧) . ولما رأى الأشاعرة أن آراء الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات تتعارض مع ذلك التصور الأشعري للعلاقة المباشرة والوطيدة بين الله والعالم - والتي لم يقر الأشاعرة بدولها - فقد انبروا للرد على آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع .

١ - يرفض الأشاعرة حجة الفلاسفة على نفى علم الله بالجزئيات على أساس ان هذا القول يؤدي الى ان ذات الله يحدث بها تغير ، مؤكدين على ان العلم صفة حقيقية قائمة بذات العالم ، وتعلقه بالمعلوم نسبة بين العلم والمعلوم ، وتغير المعلوم هو تغير في نسبة ذلك العلم الى المعلوم وليس تغير في ذات العالم فلو كان رجل يجلس على يمين شخص ما ثم انتقل الى جانبه الأيسر ، فقد حدث تغير في النسبة والاضافة ولم يحدث في ذات الرجل تغير البتة (١١٨) . كما أن العلم صفة تنكشف بها المعلومات كما هي دون أن يحدث تغير في ذات العلم، كالمرأة المصقولة تتتابع عليها الصور المختلفة دون أن يعنى ذلك أى تغير في المرأة ذاتها . فالتغير يكون في المعلومات أما الصفة فتأبته (١١٩) . فاذا كان تغير الاضافات بهذا المعنى يعنى تغيرا في ذات العالم ، فان العلم بالكليات أيضا ، وهى مختلفة ولا شك - يعنى

العلم الواحد لأن تعلم به تلك المختلفات لأن المضاف
 مختلف والاضافة مختلفة ، اذ أن العلم بالانسان المطلق
 يختلف عن العلم بالحيوان المطلق ، ، والأنواع
 والاجناس والعوارض الكلية مختلفة كما انه لا نهاية لها
 فلا يصح أن تتصوى تحت علم واحد ، مع كون هذا
 العلم هو ذات العالم غير زائد عليه ، فلا يبقى امام
 الفلاسفة سوى انه لا يعلم الكليات أيضا (١٢٠) .
 ويشير الرازى الى أن قول الفلاسفة بأن العلم بالعلة
 يوجب العلم بالمعلول ، أى أن علمه بذاته يوجب علمه
 بما يصدر عنه يلزمهم القول تعالى بالجزئيات ، اذ ان
 علمه بالأمور التى حصل بها التشخيص والتعيين يوجب
 علمه بذلك التشخيص والتعيين (١٢١) .

٢ - ويشير الغزالي الى أن قول الفلاسفة بأن الله
 يحصل العلم لنفسه بالوسائط يسقط نقدهم للقول
 بعلم الله بالجزئيات على أساس أن هذا يعنى تسخر ،
 لأن التسخر انما يلزم آراء الفلاسفة لأن فاعلية الله
 عندهم تتساوى مع الفاعل باللزوم والطبع وهذا هو
 التسخر (١٢٢) ، كذلك يذكر الطوسي أن علم الله
 تعالى لا يقال عنه انه تابع للمعلوم فهذا انما يقآن عن
 العلم الانفعالى الذى للممكنات ، أما علم الله تعالى فهو
 علم فعلى ، وهو سبب وجود الممكنات فهو متبوع غير
 مفتقر الى شئ سوى ذاته تعالى (١٢٣) . ومن وجهة
 نظر الأشاعرة فان احاطة العلم الالهى بالكل والجزئيات

بأسرها هو صفة مدح وكمال لا صفة نقصان ، بل ان القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات هو الذى يستلزم النقصان والجهل ، والله تعالى هو الكمال المطلق ، وعلمه شامل محيط (١٢٤) .

٣ - رأى الغزالي أن القول بنفى علم الله بالجزئيات يمثل خطرا شديدا على الشرائع وأساسا هاما فى الاعتقاد ، اذ ان هذا القول يؤدى الى أن الله ما دام لا يعرف الأشخاص الجزئية فهو لا يعرف أفعال البشر وأحوالهم وإيمانهم وكفرهم ، بل لزم أيضا عن هذا القول انه لا يعرف نبوة الأنبياء بأشخاصهم بل يعرف كل هذه الأشياء بمعانيها الكلية ، وهو قول يمثل خطرا شديدا على أصول الاعتقاد الاسلامى (١٢٥) . كذلك يشير الرازى الى أن الفطرة الانسانية تنزع الى الدعاء والتضرع بالله ، وذلك الدافع الداخلى الفطرى لدى الانسان للجوء بالدعاء الى الله يعنى أن الفطرة الانسانية تدرك كون الله عالما بالجزئيات وبالأشخاص والأحوال وكل ما فى العالم (١٢٦) .

٤ - يرى الأشاعرة أن القول بأن الله يعلم الأنواع المطلقة دون جزئياتها يمنع تقرير الاتقان والنظام فى العالم كدلالة على علمه تعالى حيث ان الأنواع الكلية ليس لها وجود عينى ، وهذا الدليل - دليل الأحكام والاتقان - هو ما استخدمه الأشاعرة على نطاق واسع

لاثبات كونه تعالى عالما ، وكذلك لاثبات علمه بالجزئيات (١٢٧) وان كان هذا الدليل عندهم له اشكالياته كما سيتضح -

هكذا يتضح أن آراء كل من الفلاسفة والأشاعرة حول مفهوم العناية الالهية تختلف اختلافا جذريا ، فان كان الفريقان قد اتفقا حول بعض النقاط السابق ذكرها فان الخلاف بينهما ينتج من كون آراء الفلاسفة في العناية الالهية هي آراء تأتي من موقف يقوم في أساسه على كون الله فاعلا بالضرورة وبالوسائل ، والله وان كان لا يفعل بالقصد عند الفلاسفة ، فان توجه العالم للخير يأتي من نزوعه للخير المطلق أو الله ، ومن ثم فان الخير متحقق للأنواع الكلية ، لأنه محال تحققه بشكل مطلق نتيجة لقصور المادة ، وهذا القدر هو أقصى خير وصلاح يمكن تحقيقه في هذا العالم ، وهكذا يأتي القول بأن الله لا يعلم الجزئيات متسقا تماما مع آرائهم تلك . أما الأشاعرة فان نفيتهم لكون الله يفعل لغرض ، لا يتعارض في نظرهم مع كونه قاصدا مريدا مختارا ولكنه يعنى أن الله تعالى لا يلزم فعله غاية أو توخى مصلحة لكي يكون حكيما ، فرأيهم يأتي متفقا مع تأكيدهم المستمر على مطلق الاختيار الالهى مع التأكيد على الاقتدار الالهى المطلق تجاه كل موجودات العالم ، بالتالى فقد حرصوا على تأكيد احاطة العلم الالهى بكل جزئيات العالم توكيدا على تلك الهيمنة

الالهية الكاملة التي تخضع لها كل الموجودات ، هذا هو الأساس الحقيقي لمفهومهم في العناية الالهية ، لذلك فان اختلافهم مع الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات يمثل جانبا هاما لخلاف الطرفين حول علاقة الله بالعالم وعنايته به (١٢٨) بالتالى يحدد بعدا هاما للتفسير الغائى عند الأشاعرة -

رابعا : الدليل الغائى وأشكالياته عند الأشاعرة :

يتضح مما سبق أن الأشاعرة قد حاولوا تقديم تصور للحكمة والعناية الالهية ، متجنبين فى ذلك القول بأن الله يفعل بأسباب أو لحصول غايات ترتبط بتحصيل مصالح للمخلوقات ، ولكن المفهوم الأشعرى للحكمة والعناية الالهية يقوم فى أساسه على تأكيد العلم الالهى بالعالم كله جملة وتفضيلا ، قالى أى مدى استطاع الأشاعرة تقديم تصور للعلم الالهى - ومن ثم للعناية والحكمة - دون القول بتوجه الفعل الالهى لفرض الصلاح -

يقدم الجوينى عرضا لتعريفات الأشاعرة المختلفة للعلم :

(أ) العلم تبين للمعلوم على ما هو به -

(ب) قول أبى الحسن الأشعرى : العلم ما أوجب كون محله عالما -

(ج) العلم هو الصفة التي يصح ممن اتصف به
احكام الفعل واتقانه .

ويرى الجويني أن تلك التعريفات غير وافية إذ أن
القول الأول باستخدامه لفظ التبيين يتم عن تحول من
حالة جهل وغفلة الى حال معرفة وبهذا لا يصلح هذا
التعريف ليشمل كل من العلم القديم والحادث ، كما
أن التعريف الذي أتى به الأشعرى اجمالى لا يوضح
المقصود من معنى العلم ، أما القول الثالث فهو لا يشمل
العلم بالقديم والمستحيلات فلا يندرج فى معنى العلم
- وفقا لهذا التعريف - سوى ضرب واحد من العلوم
هو العلم بالاتقان والاحكام ويرى الجويني أن حد العلم
هو معرفة المعلوم على ما هو به (١٢٩) .

وإذا كان الأشاعرة قد استدلوا على العلم الالهي
بالكليات والجزئيات يدليل القصد والاختيار فانهم
أيضا قد استدلوا على علمه باتقان صنعه ، فالموقف
الأشعرى فى مجمله قد اعتبر الاتقان والاحكام فى
الفعل أحد السمات الهامة للفعل الصادر عن عالم .

وقد أشار كل من الباقلانى والاسفرايينى الى أن
نفس الحدوث لا يدل على كون الله عالما بل يدل على أنه
قادر ، أما ما يدل على علمه فهو الاحكام والاتقان فيما
أحدثه وقصد إليه (١٣٠) على أية حال فقد استخدم
الأشاعرة الدليل الغائى استخداما واسعا النطاق

— بالرغم من رفضهم القول أن فعل الله متوجها للغاية —
وقد ذهبوا الى هذا للتدليل على أن القوة المحدثة للعالم
ومتغيراته هي قوة عالة مقتدرة واعية ، فالعالم مادام
عندهم حادثا وبارادة مختارة ، ولم يحدث موجبا عن عله
أو متولدا عن طبيعة وهو مع ذلك محكم متقن منظم
يادراك كل عاقل اذا تأمل السموات والأرض والموجودات
فلا بد أن يكون هذا الاتقان والنظام وراءه خالق مدبر
عالم (١٣١) .

ويقوم الأشاعرة استدلالهم على أساسين أولهما : أن
فعل الله الذي هو العالم — محكم متقن : - ثانياً : من
كان فعله متقنا محكما فهو عالم ، ولكي يستدل الأشاعرة
على النظام والاتقان فقد سلكوا طريق التفسير الفائي
القائم على الملائمة بين الصنع الالهي وتحقيق المنافع
فالباقلائي يشير الى أن التأمل والتفكر في مخلوقات الله
ونظام العالم يتكشف له مدى ما في خلق الله تعالى من
عجائب الاتقان « (١٣٢) -

وقد مضى الأشاعرة في طريق الاستدلال بالفائية
في العالم ليقدموا تصورا يصبغ كل ما في العالم
بالصبغة الفائية ، فهم يؤكدون أن العالم محكم منظم
وهذا الاحكام يشمل السموات والكواكب والعناصر
والمعادن والنبات والحيوان ، فالسموات وجلالها وعالم
الحيوان بما فيه من عجائب وكيف أن الحيوان يهتدى

الى مصالحه بالقدرة الالهية ، وتلك الملائمة بين وظائف
الجسد واحتياجات المخلوق التي تحفظ له حياته
واستمراره ومعجزة الجسد الانساني الذي دلت على
عجيب اتقانه علوم التشريح ، كل هذه الآيات الباهرة
تمكس جلال النظام في العالم ، ومدى الاتقان المذهل
في الفعل الالهي . ثم يذهب الأثناعرة بعد اثباتهم
للاتقان والنظام في العالم الى أن هذا الصنع المحكم
والنظام المتقن لا يكون الا من عالم مقتدر ، اذ أن العقل
لا يجوز أن تصدر الكتابة ولا الخط المنظوم من جاهل
لا يعلم الخط ، ومن جوز هذا فقد خرج عن حد
العقل (١٣٣) . وعن هذا يقول السنوسي : « معلوم
بالبدئية أنه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال
وما لا يحاط به من أنواع المحاسن الا من هو عليم حكيم
غاية الحكمة ، لا يخفى أن عجائب مصنوعات سبحانه
مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جوز صدور تلك
العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل
على سبيل الاتقان كان معاندا للحق جاحدا للضرورة
وسقطت مكالمته لخروجه عن العقلاء » (١٣٤) .

بل ان الغزالي له نص كامل عن « الحكمة في
مخلوقات الله عز وجل » . يصوغ العالم بأسره في
تفسير غائي يؤكد على الاتقان والحكمة الالهية ويقول
فيه بعد أن يصف ملائمة أعضاء الجسم الانساني
لوظائفها : « فقد تبين أن كل عضو من هذه الأعضاء

ينصرف الى وجوه من المآرب وضروب من المصالح ان زاد
أفسد وان نقص أفسد ، فذلك تقدير الميزن
العليم (١٣٥) -

إذا فقد ذهب الأشاعرة الى آخر مدى في توظيف
الدليل الغائي لتدعيم فكرتهم في الالهية ويبدو هذا
التوظيف غريبا على النسق الأشعرى الذى يقوم على
رفض أى تعليل غائي للفعل الالهى على أية حال فقد
واجه هذا الدليل الأشعرى النقد الذى يوجه للدليل
الغائي بشكل عام ، كما واجه اشكالا خاصا من حيث
انه لا يتسق مع آرائهم السابقة - وتدور الاشكالات
التي تواجه الدليل الأشعرى حول محورين أساسيين
يمثلان التشكك في امكانية نجاح استخدام الدليل
الغائي كاثبات لأن صانع العالم ومديره قاصد عالم -

(١) هل الاتقان دليل كون الفاعل عالما ؟

أن هذا التساؤل يعد أول تشكك يمكن أن يوجه الى
الدليل الغائي - والذى لجأ اليه الأشاعرة لاثبات العلم
للصانع - ويعترض المتشككون على مقولة أن الفعل
المتقن يستلزم بالضرورة أن يكون فاعله عالما ،
ويستدلون على رأيهم اعتمادا على عدة نقاط :

١ - أن الفعل المتقن قد يقع عن الجاهل اتفاقا
ولمرة واحدة أو في النادر ، ولكن حكم الشيء هو حكم

مثله فلو جاز وقوع الفعل المتقن من جاهل في النادر فان هذا يجوز وقوعه منه بشكل متكرر (١٣٦) وقد أجاب الأشاعرة عن هذا القول بأن المشاهدة والتجربة لا تجوز تعميم مثل هذا الحكم ، فقائل هذا القول مثل من ذهب الى أنه مادام قليل الماء لا يروى فكثيره لا يروى أيضا (١٣٧) .

٢ - يحتجون بأن ما يثير الشكوك في أن الفعل المتقن لا يد أن يكون صادرا عن عالم بما هو مشاهد من أفعال الحيوان والتي تبدو متقنة ، كبناء النحل لبيوته بأشكال هندسية ذات مقاييس خاصة لا يتأتى العلم بها الا لمن كان له علم بالهندسة ، ولو كان اتقان الصنع دليل على كون الفاعل عالما للزم على هذا أن تلك الحيوانات التي تصدر منها مثل هذه الأفعال المتقنة أكثر علما من الانسان وذلك أمر بعيد جدا (١٣٨) ، وقد سلك الأشاعرة في الرد على هذه الحجة مسلكين :

(أ) أما القول بأن تلك الحيوانات حين صدر منها هذا الفعل المتقن قد حدث لها علم بهذا الفعل الصادر عنها فقط وهذا ممكن ويجاز في قدرة الله تعالى اذا أراد ذلك (١٣٩) .

(ب) القول بأنه وفقا لأراء الأشاعرة فلا غرابة في صدور مثل هذه الأفعال المتقنة عن تلك الحيوانات لأنه لا تأثير لها في تلك الأفعال ، قاله تعالى هو المتفرد

بالخلق ، ولا تأثير لغير قدرته في حصول أى فعل سواء كان ذلك من عاقل أو غير عاقل (١٤٠) ، بل ان الغزالي قد استدلل على تفرد الله بالفاعلية في العالم وان كل المقدورات انما تقع بقدرته ، بصدور تلك الأفعال المتقنة من النحل والعنكبوت وسائر الحيوانات التي لا تعلم ما يصدر منها ، فان هذا في رأيه أقوى دليل على أن الله هو المستبد بالفعل والاختراع (١٤١) .

(ب) هل العالم هو ذلك الصنع الالهي المتقن ؟

١ - هذا هو التساؤل الثاني الذي يواجه استدلال الأشاعرة بالاتقان والاحكام في العالم لاثبات أن الصانع عالم ، واذا كان استخدام الدليل الغائي له صعوباته التقليدية ، فانه في اطار النسق الأشعري يواجه صعوبات أكثر بحيث يمكن القول ان استخدامهم لهذا الدليل هو تناقض لا يتفق مع آرائهم السابقة ، فلو كان الأشاعرة قد ذهبوا الى أن العالم هو فعل الله المتقن فهذه المقولة من جانبهم تحتاج لوقفه ، اذ انهم يقولون ان الاحكام والاتقان يعنى الترتيب العجيب والتأليف والنظام والتناسق (١٤٢) ، وكل هذه المعاني ترتبط بالملاءمة بين أجزاء العالم وتوجه الفعل الالهي لتحقيق غاية وحصول منفعة ومصلحة (١٤٣) ، يقول الايجي : « المراد بالمتقن ما تشاهده من الصنع القريب والترتيب الذي تتعير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من

المصالح ولا شك فى دلالته على علم الصانع (١٤٤) ،
 وإذا كان الأشاعرة لم يذهبوا الى القول بان الوجود على
 أحسن صورة ممكنة فان نقد دليلهم الغائى بذلك النقد
 التقليدى من وجود الآفات وأوجه الخلل فى العالم
 لا يشكل تهديدا كبيرا بالنسبة لدليلهم اذ انهم لم يدعوا
 القول بأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، بل ان
 الأيجى يؤكد أن وجود بعض أوجه الخلل والقصور فى
 العالم لا يتعارض مع كون الصانع عالما ، اذ أن العالم
 وان كان شرط أن تظهر آثار علمه فى أفعاله فتبدو
 متقنة محكمة ، فانه لا يشترط فى اتقان صنعه أن يكون
 غاية ما يقدر عليه من اتقان (١٤٥) ، كذلك لا يصبح
 هناك مجال للاحتجاج عليهم بأنه قد تكون أنماط
 الوجود الممكنة والتي لم تحصل أفضل من النمط الذى
 وجد من حيث المنفعة والمصلحة (١٤٦) .

وإذا كانت آراء الأشاعرة قادرة على التصدى لمثل
 هذه الاعتراضات من حيث ان نسقهم يقوم أساسا على
 تقرير أن المحصلة النهائية لما يكون ليس سوى محض
 المشيئة الالهية ، ومن ثم فلا يلزم التفسير الغائى للعالم
 على أصلهم أن يثبت أن العالم على أحسن صورة ممكنة ،
 الا أن هذا لم يخلصهم تماما من الاشكالات ، وقد نبه
 الرازى - فى معرض اعتراضه على استخدام الأشاعرة
 لدليل الاحكام والاتقان - الى أن القول بوجود اتقان
 منقوص فى صنع العالم غير كاف للتدليل على أن الصانع

عالم ، بل يكفي أن يكون دليلا على أن الفاعل ظان لأن صاحب الفطن قد يخطيء وقد يغلط وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه ، فيقع الفعل تارة على وجه الصواب الموافق للحكمة والمصلحة وتارة على وجه مضطرب فاسد (١٤٧) .

٢ - تنبه الرازى الى أن استخدام الأشاعرة لدليل الاحكام والاتقان يأتي غير متسق مع باقى آرائهم ، فالاستناد لهذا الدليل من أجل اثبات أن الصانع عالم يجب أن يسبقه تقرير مبدأ أن الله قد خلق العالم لرعاية حكمة ومصلحة وهو القول الذى رفضه الأشاعرة تماما ، أما وفقا لما قال به الأشاعرة وهو أن الله قد خلق العالم لمحض المشيئة والقدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة فيترتب عليه أن وقوع بعض المصالح والمنافع وما يتبدى من أوجه الاتقان فى العالم ليس مما قصد خلق العالم لحصوله بل اتفق أن تخصص هذا النمط بالوجود والتكوين دون سائر الوجوه ودون أن يكون رجحانه راجعا لاعتبار المصلحة ، وعلى هذا فإن هذا الاتقان البادى فى العالم لا يشترط فى وقوعه كون الفاعل عالما بل ان صفة القادرية والمشيئة من حيث هما صفتان تختصان بترجيح الممكنات لا المرجح من خارج كافتتان لتفسير وقوع العالم على النمط الذى وجد به (١٤٨) .

٣ - يكشف الرازى عن اشكالات أخرى تتعلق باستخدام الأشاعرة لدليل الأحكام والاتقان كدليل على العلم الإلهى ، فالأشاعرة فى سبيل ذلك يشيرون الى ان المواد المكونة للحيوان متشابهة الأجزاء والامتزاج ومع ذلك يتكون عنها حيوان مختلف الأعضاء وكل عضو يتشكل بشكل مخصوص ، كما أن الأعضاء تترتب وتتشكل على أحسن ما يكون الترتيب لتلائم وظائفها ، كل ذلك دون سبب ذاتى خاص بالمادة ، وبالضرورة العقلية فان هذه الأحكام لا تصدر عن قوة طبيعية عديمة الشعور ولا ترجع الى النفس الانسانية لأنها فى أوج نضجها لا تعلم بوظائف الأعضاء وترتيبها فبال تأكيد لا يعقل أن تسلك من ذاتها - وهى فى بداية التكوين - نحو تحقق هذا الاتقان (١٤٩) .

(١) ويشير الرازى الى أن هذا وإن كان دليلا قويا لتقرير الأحكام والاتقان ومن ثم الاستدلال على أن الصانع عالم ولا بد بالجملة والتفصيل لما فى العالم ، فان هذا الدليل فى رأى الرازى له اعتراضاته اذ أنه ليس هناك ما يمنع من ارجاع هذه التشكلات فى الاجسام لفعل الطبيعة وهذا غير مستبعد عقلا فقد يقال به طائفة من الفلاسفة كما أن الانسان حين يصل الى درجة كبيرة من اتقان الفعل يقال عن أفعاله وصنعه أنها تحاكي الصنيع الطبيعى - (١٥٠) وإن كان هذا الاعتراض مرفوضا وفقا لأراء الأشاعرة فى تقي أية

فاعلية للطبيعة • فان الرازى يشير الى اعتراض هام يوضح التناقض فى استخدام الأشاعرة للدليل الغائى ، فان فكرة الجواز والامكان والتخصيص لمحض المشيئة دون اعتبار مصلحة تمنع استدلال الأشاعرة بالأحكام والاتقان لاثبات العلم الالهى ، لأن الأشاعرة ذهبوا الى أن اختصاص كل جسم بشكله وهيئته غير راجع الى خاصية معينة ترجح اختصاص ذلك الجسم بهذا الشكل ، فلم لا يجوز ان يكون التخصيص لا عن سبب حاصل من قوة عديمة الشعور ويشير الرازى الى أن الخلاص من هذا الاعتراض لا يكون الا بتقرير أن هذا التخصيص قد وقع لأنه يحقق المصلحة والكمال المطلوب للمخلوقات ، وهذا القول يلزمه تقرير أن الله يفعل لفرض (١٥١) وهو قول مرفوض من جانب الأشاعرة •

(ب) يصرح الرازى بأن الاستدلال بالأحكام والاتقان غير معقول على مذهب أبى الحسن الأشعرى لأن الأشعرى ينفى أن الله يفعل بأسباب ، فالبنية ليست شرطا لحصول الحياة أو الصفات التابعة لها ، والجوهر الفرد يمكن أن يتصف بالحياة والقدرة والعلم • • وأن يكون هذا الجوهر الفرد كيانا كاملا له كل صفات الحياة والادراك ، وهذا القول من أهم أصول الأشاعرة الذين لا يشترط عندهم أى ترتيب للأسباب سوى بمحض المشيئة ، والا يشترط أن يتقدم شئ لحصول شئ ولا يكون شئ بشئ ، ومن ثم فوفقا

لهذا المبدأ لا يقال ان العين انما خلقت خلقه خاصة ليحصل الابصار ، أو ان الأذن خلقت هكذا ليحدث السمع ، وان الأعضاء شكلت هكذا لتلائم وظائفها ، لأنه عند الأشاعرة ، لا شيء من تلك الأعضاء أو تركيباتها شرطاً في حصول وظائفها ومنافعها ، بل ان هذا الارتباط ليس له معنى سوى أن الله تعالى قد أجرى العادة بهذا ، وهكذا يثبت الرازي تناقض استخدام الدليل الغائي مع أصول المذهب الأشعري (١٥٢) *

والحق أن استخدام الدليل الغائي يبدو غريباً على المذهب الأشعري ، الذي يقوم في أهم أصوله على نفي أن يكون الله فاعلاً بترتيب أسباب كما نفوا توجه فعله لغاية ترتبط بمصلحة ونفع فكيف يتسنى لهم مع هذه الأقوال استخدام الدليل الغائي ؟ حتى وان كانوا قد ذهبوا الى أن الاحكام والاتقان هما من مقتضى العلم الالهي وليس من أجل حصول مصلحة وغاية ، فانه يكون عليهم وفقاً لهذا أن يستدلوا على العلم ذاته بدليل آخر ، ويبدو دليل الاختيار الذي قالوا به أكثر تناسبا مع مذهبهم -

ولعل تلك الاشكالية هي التي جعلت الجويني يذهب الى القول بأنه لا معنى للاحكام سوى أن الالكوان خصصت بالجواهر يا حياز متى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على الاحكام *

وهذا التعريف لمعنى الاحكام يأتي كمقدمة لتفضيل
الجويني لدليل الاختيار والقصد للإيجاد كدليل على
العلم الالهي وذلك بدلا من دليل النظام والاتقان (١٥٣).

وهذا أيضا ما فعله الرازي عندما ترك دليل الاحكام
والاتقان واختار بدلا منه دليل الاختيار ، فالمختار
هو الذي يقصد الى ايجاد النوع المعين ، وهذا القصد
مشروط بتصور ماهية ذلك النوع ، ولا شك أن الماهيات
تستلزم لذواتها ثبوت احكام وعدم احكام ، وتصور
الملزوم من شرطه تصور التلازم ، فما دام الله تعالى
يعلم تلك الماهيات فهو بالضرورة يعلم لوازمها ، وبهذا
يثبت الرازي علمه تعالى بالكلية والجزئيات (١٥٤) .

ومما سبق أن النسق الأشعري لا يتفق مع الاستدلال
بالنظام والاتقان والملائمة بين أجزاء العالم ، ولجوء
معظم الأشاعرة لمثل هذا الاستدلال لاثبات العلم الالهي
يميدهم في نهاية الأمر الى الاشكال الذي سعوا دائما
للمخلص منه - وهو اشكال الدليل الخاطئ بوجه عام - .
اذ انه مع القول بأن الصلاح والنظام هو غاية الضل
الالهي - يصبح وجود الآفات والشور والنواقص في
حاجة الى تبرير اما يرد هذا الشرر للفائدة كما ذهب
الفلاسفة أو لارادة الانسان كما فعل المعتزلة وقه رافض
الأشاعرة مثل هذا التبرير اذ لا فاعلية عقدهم لغير الله
مفضلين بتفسير كل شيء ببعض المشيئة ومن ثم يصبح

الاستدلال بالنظام والاتقان غير ذي بال كما سبق
 المرض ، ويشير الرازى الى أن هذا التبرير للشـر
 والنقص يترتب عليه اما القول بنقص القدرة أو نقص
 العلم (١٥٥) ، وهو ما أدركه الأشاعرة فكانوا حريصين
 دائماً على الخلاص من مثل هذا التبرير ، وهذا هو
 ما دفعهم لكل آرائهم الخاصة بالحسن والقبح العقلي
 ومفهوم العدل الالهي ونفى التعليل ، فأراؤهم كلها حول
 تلك الموضوعات ما هي الا للخلاص من هذا الاشكال .

على أية حال فإن ما جعل الأشاعرة يذهبون الى
 القول بالنظام والاتقان وما يستتبعه من حصول منافع
 ومصالح للمخلوقات انما يأتي من حرصهم على توكيد
 العلم الالهي الشامل والمحيط بكل ما في العالم ، أى
 انهم قالوا بالنظام والاتقان من مقتضى علمه وليس من
 مقتضى الرحمة والعدل والقصد للإصلاح ، واذا كان
 النسبى الأهمرى لا يتفق وتقديم تفسيره هائياً بهذا
 المعنى فإنه يقدم تفسير غائى تسرى فى كل جزء من
 أجزائه روح الاعجاب بالاقترار الالهي المطلق ومشيتته
 النافذة وقدرته على اخضاع العالم كله بما يحتويه لتلك
 المشيئة لا يختلف فى ذلك انسان أو حيوان أو مادة ،
 ويعبر السنوسى عن هذا المعنى بنص يبدو فيه أن ما
 يعنونه بالنظام المجيب المتقن فى العالم ليس سوى
 الاقتدار الالهي المدهش على فعل كل شيء فيقول : « اذا
 تجبعت عجائب الملك فى الأرضيين وسائر حيواناتها

وأشجارها ونباتها ثم عجائب الملك في السموات وعرشها
وكرسيها ثم عجائب الجند وسكانها ثم أهوال النيران
ومظلم زبانياتها واختلاف أنواع العذاب لأهلها أطلعت
على ما تتحير فيه العقول وتدهش لسماعه
الألباب » (١٥٦) .

وبهذا يبدو واضحا أن البعد الأهم بل والوحيد
للتفسير الغائي عندهم هو نفاذ المشيئة الالهية المطلقة
الاختيار ، استنادا لقدرة مطلقة تشمل كل الممكنات
وتبعا للمعلم الأزلي .

ولكن اذا كان الغزالي نفسه قد أشار الى الدليل
الغائي أو دليل النظام والاتقان - على أنه أقرب ادله
وجود الله الى الفطرة الانسانية في أنقى صورها كما
أنه هو الدليل القرآني الذي أرشد العباد اليه لمعرفة
الله تعالى (١٥٧) ، ذاكرا أمثلة من القرآن الكريم الذي
هو حقا مليء بمثل الآيات التي تشير الى هذا المعنى
وتؤكد على توجه الفعل الالهي لغايات حكمية متعلقة
بالنفع للمخلوقات كقوله تعالى « ألم ترأ كيف خلق الله
سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نورا وجعل
الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم
فيها ويخرجكم اخراجا (١٥٨) ، كذلك قوله تعالى :
« ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار
والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما

أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المستخر بين السماء والأرض ليقوم يعقلون (١٥٩) ، فإذا كان هذا هو الدليل القرآني بشهادة الغزالي ، فإن قصور النسق الأشعري عن صياغة هذا الدليل دون الوقوع في تناقض - كما اتضح من خلال العرض السابق (١٦٠) - يعد جانبا له بعده الخطير في تقييم هذا النسق ، خاصة وإنهم قالوا دائما عن أنفسهم أنهم الممثلون الحقيقيون لأراء أهل السنة والجماعة ، ولكن من خلال بحث مفهوم التفسير الفائي عندهم ، فإن آراءهم حول هذا الموضوع بالذات تثير شكوكا حول مصداقية هذا القول الأشعري (١٦١) .

هوامش الفصل الخامس

- (١) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ٢ - ص ٢٣٦ ، ٢٤٠ ، ٢٢٠ .
 أحمد السفاريني - لوامع الأموار البهية - ج ١ ، ص ٢٢٧ ، ٢٦٨ .
- (٢) الأيجي - المواقف - ص ٥٢٨ ، أيضا السنوسي عقيدة أهل التوحيد
 للكبرى ص ٢٢٩ .
- (٣) أحمد السفاريني - لوامع الأموار البهية ج ١ - ص ٢٢٨ ، ابن قيم
 الجوزية مفتاح دار السعادة ، صححه محمود حسن ربيع . ص ٢٧٢ ، الأيجي -
 المواقف ص ٥٢٨ .
- (٤) ابن سينا - رسالة القدر ، صحن مجبوبة كطريق ميكائيل بن يحيى المهراني
 ص ٥٤ ابن سينا - الصفاء - الالهيات ، ج ٢ ، ص ٣٦٦ الرازي ، للباحث
 المشرقية ج ٢ ص ٤٨٦ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
- (٥) الرازي - للباحث المشرقية ج ١ ، ص ٥٤٢ ، الرازي - للباحث المشرقية
 ج ٢ ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٦٨ ،
 ٣٩٩ .
- (٦) الرازي - محصل انكار التفتيش والتأخيرين - ص ٢٤٥ ، الرازي -
 للباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٨٩ .
- (٧) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٩٩ .
- (٨) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، الأيجي - المواقف -
 ص ٥٢٨ ، الأمدى - غاية للرام - ص ٢٣٠ ، الأشمري - مقالات الاسلاميين ج ١
 ص ٣١٨ القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٢٠٧ - ابن أبي
 الحديد - شرح تكملة البلاغة ج ٥ - ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
- (٩) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤٢ .
- (١٠) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ .

(١١) الباطلاني - التمهيد - ص ٣٠ ، ٣١ ، الجويني - القاسل - ص ٦١٩ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٦٧ ، الأملی - غاية المرام - ص ٧٢٤ ، الرازي - محصل أفكار للتقنين - ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ابن أبي الحديد - شرح نهج البلاغة ج ٥ ص ٢٧٥ .

(١٢) الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨٨ ، الرازي - محصل أفكار التقنين وللتأخرين ص ٢٤٦ ، الرازي للطالب المالية - ج ٣ ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٥٤ .

(١٣) الرازي - محصل أفكار التقنين وللتأخرين - ص ٢٩٦ ، .الرازي - للطالب المالية - ج ٣ - ص ٢٩٣ ، ٣٣٢ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٦٩ ، الأملی - غاية المرام - ص ٢٢٩ ، الايجی - للواقف ص ٥٢٨ ، ابن قيم الجوزية - شفاء المليل ص ٤٣٥ .

(١٤) الأملی - غاية المرام - ص ٢٢٦ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨٨ .

(١٥) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٢٨ ، ٤٤٠ .
(١٦) الرازي - محصل أفكار التقنين وللتأخرين ص ٢٩٨ ، الايجی - للواقف - ص ٥٢٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٧٢٨ ، ٧٢٩ .

(١٧) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٦ ، أحمد الصغواني ، - لوائح الألواح البهية ج ١ ص ٣٢٨ .

(١٨) سورة الداريات (٥٦) .

(١٩) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٥٣ .

(٢٠) الايجی - للواقف - ص ٥٢٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٩ .

(٢١) الرازي - الطالب المالية ج ٣ - ص ٣٣٣ .

(٢٢) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٠٠ ، ٤٢٧ ، ابن قيم الجوزية - مفتاح دار السعادة - ص ٣٧٢ - ص ٣٧٢ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٠ ، الأملی - غاية المرام - ص ٢٢٤ .

(٢٣) الرازي - المحصل - ص ٢٩٦ ، الايجی - للواقف - ص ٥٢٩ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٧٣١ .

(٢٤) الأمدى - غاية اللرام - ص ٢٢٢ ، الرازى - اللطالب العاليه ج ٣ ص ٣٤٩ .

(٢٥) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣٠ .

(٢٦) الباقلاوى - التمهيد - ص ٣٢ ، الشهرستانى : نهاية الاقدام - ص ٤٠٢ ، الرازى - اللطالب العاليه - ج ٣ - ص ٢٧٩ .

(٢٧) الرازى - اللطالب العاليه ج ٣ - ص ٢٧٩ .

(٢٨) الاسفرايىنى - التبيين فى الدين - ص ١٠٣ .

(٢٩) ابن قيم الجوزية - شفاء الليل - ص ٤٤٠ .

(٣٠) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٢٨١ ، الأمدى - غاية اللرام - ص ٢٢٣ ، الايجى - المواقف - ص ٥٣٩ .

(٣١) الفزال - الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٥ .

(٣٢) أحمد السفاريىنى - لواعج الأنوار البهية ج ١ - ص ٢٢٧ .

(٣٣) الايجى - المواقف - ص ٥٢٨ .

(٣٤) ابن حزم - الفصل فى الملل والنحل ج ٣ - ص ١٠١ .

(٣٥) الصلاح عند المعتزلة هو ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا ، وهو الفصل للتوجه الى الخير من قول العالم وبقاء النوع عاجلا والمودى الى السمادة السرمدية آجلا ، والأصلح هو صلاحان وخيران ، فالأصلح اذا أقرب الى الخير المطلق من الصلاح ومفهوم الصلاح والأصلح عند المعتزلة ليس مرتبطا بالبلية بل بما يعود من نفع فى المعادية ، وما هو صواب فى المعالجة حتى وان كان مؤلما مكروما (انظر : الشهرستانى نهاية الاقدام - ص ٤٠٦ ، الشهرستانى - الملل والنحل ج ١ - ص ٨١) .

(٣٦) التباط - الانتصار - ص ٤٨ ، ٧٣ .

(٣٧) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٤٠١ .

(٣٨) الأمدى - غاية اللرام - ص ٢٢٤ ، الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٣٦٨ .

(٣٩) الأشمى - مقالات الاسلاميين ج ١ - ص ٣١٥ ، ابن حزم - الفصل فى الملل والنحل ج ٣ - ص ٩٢ .

(٤٠) الخياط - الانتصار - ص ٦٠ ، القاضي عبد الجبار - الفنى ج ٦ ،

ص ١٠١٧

(٤١) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٩٥ ، الاسفراييني - التصحيح في الدين ص ٤٣ ، الخياط - الانتصار ص ٩٦ ، ١٢٩ ، وقد تقدم المشهورستاني قول النظام محمدا يشيرا إلى أن هذا الرأي ينتهي إلى القول بأن الله تعالى بجبروتها مطبوعا لا يفصل بالاختيار ويرى المشهورستاني أن النظام قد أخذ بهذا القول عن الغلابية اليونان (المشهورستاني - الملل والنحل - ج ١ - ص ٥٤) ، ويذكر ماركونالد أن النظام قد عرف عند مؤرخي الفرق كواحد من أكثر المعزلة تأثيرا بالفلسفة اليونانية موضحا أن هذا التأثير يبدو في آرائه ومنها قوله بالصلاح المطلق الضروي في الفعل الأسمى .

انظر :

(٤٢) الجويني - الإرشاد - ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، النزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٠ النزالي - الرسالة المقدسية - ص ٢٥ ، المشهورستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٤ ، الأمدى - نهاية الغرام ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، أحمد السهلابديني - لوايح الاقوال البهية - ج ١ - ص ٣٢٩ .

(٤٣) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٣١٧ .

(٤٤) الأمدى - نهاية الغرام - ص ٢٣٠ ، ٢٤٠ .

(٤٥) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٥٠٤ ، ٥٠٦ .

(٤٦) الخياط - الانتصار - ص ١٠٠ راجع آراء المعزلة في الحرية اللاساقية في الفصل الثالث من المبحث :

(٤٧) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٣١٢ ، المشهورستاني - الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ ، الرازي - شرح أسماء الله الحسنى مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ١٦٢ - ١٦٣ ، الخياط - الانتصار - ص ٨٢ .

(٤٨) سورة النمل - ٨٨ .

(٤٩) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٥٨ .

(٥٠) المشهورستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠١ .

(٥١) المشهورستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٣ ، ٤٠٩ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٥١٠ ، الأمدى - نهاية الغرام - ص ٢٢٥ ، ابن حزم

- الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ١ - ص ٦٨ ، أحمد السقازيني - لوامع
الأنوار البهية ج ١ - ص ٢٢٦ .

(٥٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٦ .

(٥٣) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الفخمة - ص ٥١٤ .

(٥٤) الرازى - لطالب العافية ج ٢ - ص ٢٢٦ .

(٥٥) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٦ .

(٥٦) ابن حزم - الفصل في الملل - ج ٣ ، ص ٦٨ ، الأمدى - غاية المرام -
ص ٢٢٦ .

(٥٧) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٢٥ ، الأسفرايينى - التبصير
في الدين - ص ٥٢ ، الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٠ ، ١١٥ ،
الفزالي ، الرسالة القدسية ص ٢٥ ، ٢٦ ، ابن تيمية - منهاج السنة النبوية
ج ١ ص ٢٢٥ .

(٥٨) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٥٠ .

(٥٩) يشير ماكغونالد الى أن الروايات قد تمتعت لهذه المناظرة ما يجعل
تعميد الرواية الأكثر كثرة أمراً متفقاً وإن كآلت الروايات كلها تنتهي بسكوت
الجبائي فان تفسير هذا السكوت كان يختلف باختلاف الموقف التكري للراوى .
والنظر أيضاً : د . عبد الرحمن يدوى - مذاهب الاسلاميين ج ١ ، ص ٤٩٨

(٦٠) الشهرستاني - نهاية الاقدام ص ٤٠٩ ، ٤١٠ .

١ . الرازى - لطالب العافية ج ٣ - ص ٢٢٦ ، الأمدى - غاية المرام -
ص ٢٢٨ ، المستوفى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٥ ، ويشير الأيجي
أن تلك المناظرة كانت نقطة تحول في الموقف الفكرى لآبى الحسن الأشعري ،
انتهت بانفصاله عن أستاذه الجبائي ليكون ذلك بداية ظهور للذهب الأشعري في
الساحة الفكرية للمسلمين (الأيجي - المواقف - ص ٥٣٦) .

(٦١) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٧ ، ٢٤٠ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام ،
ص ٤٠٩ .

(٦٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤١ ، ابن قيم الجوزية - حفاء القليل
ص ٤٥٥ .

(٦٣) ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ج ٣ - ص ١٠١ .

- (٦٤) ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ج ٣ - ص ٩٨ .
- (٦٥) الشهرستاني - نهاية الاقدام ص ٤٠٦ ، أحمد السفارييني - لوايح الأنوار البهية ج ١ ، ص ٢٣٠ ، ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ج ٣ ، ص ٩٤ ، ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٥٥ .
- (٦٦) الجويني - الارشاد - ص ٢٩٩ ، الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١١ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٢ ، الرازي - الطالب العاليه ج ٣ ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ .
- (٦٧) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١١ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٠ .
- (٦٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام ص ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٣ .
- (٦٩) الرازي - الطالب العاليه - ج ٣ ، ص ٣٠٣ .
- (٧٠) الجويني - الارشاد - ص ٢٩٧ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٦ ، الرازي - للطالب العاليه ج ٣ ص ٢٢٦ ، الايجي - لواقف - ص ٥٣٨ .
- (٧١) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤١٠ ، أحمد السفارييني - لوايح الأنوار البهية ج ١ - ص ٢٣١ .
- (٧٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٤ .
- (٧٣) الرازي - الفصل - ص ٢٩٥ ، الرازي الطالب العاليه - ج ٣ ، ص ٣٢٢ الايجي - لواقف - ص ٥٣٦ ، سعد الدين افغانزاني - شرح الطائفة النسبية ص ٦٦ ، السنوسي عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٥ .
- (٧٤) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١١ .
- (٧٥) الرازي - الطالب العاليه ج ٣ ، ص ٢٢٣ .
- (٧٦) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٨ .
- (٧٧) الرازي - شرح أسماء الله الحسنى - ص ١٦٣ ، أيضا ابن قيمية - مناجاة السنة النبوية ج ١ ، ص ٣٢٤ .
- (٧٨) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٧ .
- (٧٩) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٥٦ ، ٢٩٩ ، بينو الشهرستاني

في هذا القول متأثراً بأراء الفلاسفة في النهاية الالهية . وإن كان الخلاف بين الموقف الأشعري والموقف الفلسفي حول هذا الموضوع له جوانب عديدة سيأتي الحديث عنها .

(٨٠) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٦٠ .

(٨١) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣٢٦ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٢ .

(٨٢) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٥١١ .

(٨٣) ابن قيم الجوزية - شفاء الليل - ص ٤٥٧ .

(٨٤) ابن قيم الجوزية - مفتاح دار السعادة - ص ٣٢١ .

(٨٥) ابن قيم الجوزية - شفاء الليل - ص ٤٥٧ .

(٨٦) المرجع السابق - ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، وقد أشار ابن تيمية الى أن غالبية أهل السنة من الفقهاء قد اتفقوا القدر وأتبعوا الحكمة أيضاً ، وأن لله في فعله غاية محبوبة وعاقبة محمودة (ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ ص ٣٣٦) .

(٨٧) استخدم الأشعرية دليل النظام والاقان وسيأتي الحديث لى هذا الموضوع بالتفصيل .

(٨٨)

(٨٩) الرازي - المباحث التشريعية ، ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، ٤٨٩ .

(٩٠) ابن سينا - الاشارات والتنبهات ، ج ٣ ، ٤ ، ص ٧٨٧ ، ٧٨٨ .

ابن سينا - رسالة في مامية الشق (ضمن جامع البدائع) ، ص ٧١ ، جميل صليبا - الدراسات الفلسفية ، ص ١٤٠ ، ١٤١ ، وابن سينا - النجاة القسم الالهى ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٩١) ابن سينا - التصليقات ، ص ٢٠ ، ٢١ .

(٩٢) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ .

٤٢١ ، ابن سينا النجاة القسم الالهى ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، الرازي - المباحث التشريعية ج ٢ ، ص ٥٢٠ ، ٥٢١ .

(٩٣) ابن سينا - الشفاء - الالهيات - ج ٢ ص ٤١٨ ، ٤١٩ ، ابن سينا -

الاشعار والتنبهات ، ج ٣ ، ٤ ، ص ٧٤١ ، ابن سينا - النجاة - القسم
الاولى - ص ٢٨٧ .

(٩٤) القاري - عيون المسائل - ص ١٨ ، ابن سينا - الشفاء الالهيات
ج ٢ ، ص ٤١٨ ابن سينا - النجاة - القسم الاولى ، ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،
الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٢ ، ص ٢٥٣ ، الرازي - لطالب العافية
ج ٢ ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ ، الرازي - المحصل ص ٢٩٢ ، الرازي - شرح أسماء
الله الحسنى ، ص ٣٦٢ ، الرازي - المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .
(٩٥) ابن سينا - الاشعار والتنبهات ج ٣ ، ٤ ، ص ٧٣٠ : ٧٣٦ ،
الرازي - المباحث المشرقية - ج ٢ ، ص ٥٢٠ .
(٩٦) ابن سينا - الشفاء - الالهيات - ج ٢ ، ص ٤١٤ : ٤٢٢ .

(٩٧) ابن سينا - رسالة القدر - (ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس
في امر الله الحكمة المشرقية - تحقيق ميكائيل يتي ، يحيى المهنسي) ص ٢٠ .
(٩٨) جميل صليبا - الكتاب الذهبي للذكرى ابن سينا - ص ١٩٧ ، وسنجر
الإشارة الى أن القول بوجود حكمة خفية غير مفكرة يصبح غير مطلوب وفقا لآراء
الفلاسفة في أن الشر من ضرورة المادة ، فاللجوء لتقرير وجود حكمة غائية انما
يكون مقبولا ومطلوبا مع القول باقتدار الله على تغريغ العالم من الشر وهو
ما لم يقل به الفلاسفة ومن ثم فان لجؤهم للقول بوجود حكمة خفية لتبرير وجود
النقص والفساد في العالم هو بلا معنى ، اذ ان تسأل لم لم يوجد الله هذا
العالم خلوا من الشر غير قائم بالنسبة لهم لان هذا امر محال غير مقدور لله
عندهم ، فالله عندهم فاعل بالذات لا بالاختيار فلا يمكن أن يوقف احراق النار
لغوب فقير اذ لا مسته وعمل هذا فانه وفقا لآراء الفلاسفة يصبح للقول بحكمة خفية
غير ذو قيمة ما دام ايجاد عالم مبدع من الشر غير مقدور لله ولا واقع في اختياره
من وجهة نظرهم (انظر : الرازي - لطالب العافية ج ٣ ص ٢٨١ ، الرازي -
لمباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٢ م .

(٩٩) ابن سينا - النجاة - القسم الاولى ، ص ٢٨٤ ، ابن سينا ، الرسالة
العرفية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ص ١١ ، ابن سينا - الشفاء -
الالهيات ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٤١٥ ، ابن سينا ، الاشعار والتنبهات ج ٣ ،
٤ ، ص ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، الرازي - المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٩٠ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ .
(١٠٠) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٩٧ ،
ابن سينا - النجاة القسم الاولى ، ص ٣٦٧ .

- (١٠١) الرازي - المباحث التشريعية ج ٢ - ص ٤٩٢ ، ابن سينا - اللجلاء ،
التقسيم الاولي ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ .
- (١٠٢) راجع آراء الأشاعرة في السببية (الفصل الثاني) .
- (١٠٣) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .
- (١٠٤) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
- (١٠٥) الشهريستاني - نهاية الاقلام - ص ٣٦١ ، لم يقل الفلاسفة ان
الوجود يشتمل على شر محض بل ان هذا التقسيم هو وفقا لم يمكن تصويره في
العقل من اقسام الخير والشر .
- (١٠٦) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .
- (١٠٧) المرجع السابق - ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .
- (١٠٨) الشهريستاني - نهاية الاقلام - ص ٣٨١ .
- (١٠٩) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٥٦ ، ١٦٤ ، الأمدى - غاية المرام -
ص ٧٦ .
- (١١٠) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٥ ، ١٦٦ .
- (١١١) الرازي - المباحث التشريعية ج ٢ ، ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .
- (١١٢) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٥١ ، الايجي - المواقف -
ص ٤٩٠ .
- (١١٣) الايجي - المواقف - ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، الفزالي تهافت الفلاسفة ،
ص ١٧٢ ، العلوي - الفخمية - ص ٢٦٧ ، ٢٧٤ ، الرازي - المباحث التشريعية
ج ٢ ، ص ٤٧٦ ، الجويني - الارشاد - ص ١٣ ، ٩٨ .
- (١١٤) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٤ ، الشهريستاني - نهاية الاقلام
ص ٢١٥ ، ٢٤٩ ، الرازي - المحصل - ص ٢٥٤ ، الرازي - المباحث التشريعية ج ٢ ،
ص ٤٧٦ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٧٨ ، ٧٩ ، الايجي - المواقف - ص ٤٨٨ .
- (١١٥) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٥٨ ، ١٥٩ ، الظر أيضا : بابي
غبرى - مختصر تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .
- (١١٦) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٥٦ .
- (١١٧) الأمدى - غاية المرام - ص ٧٨ ، المستوفى - عقيدة أهل التوحيد
الكبرى ، ص ٩٥ .

- (١١٨) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٠ .
- (١١٩) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، الرازي - المصبل - ص ٢٥٥ ، الرازي - الطالب العالي ج ٣ ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، الطوسي - اللخعة - ص ٣٦٨ ، الأبيجى - المواقف - ص ٤٨٩ .
- (١٢٠) الرازي - الطالب العالي ج ٣ - ص ١٥٢ .
- (١٢١) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٩ ، الشهرستاني - نهاية الاقدم - ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، الرازي - الطالب العالي ج ٣ ، ص ١٥٢ ، الأمدى - نهاية للرام ص ٧٧ .
- (١٢٢) الرازي - الطالب العالي ج ٣ - ص ١٦٣ ، الأبيجى - المواقف - ص ٤٨٨ .
- (١٢٣) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٧٢ .
- (١٢٤) الطوسي - اللخعة - ص ٢٧٤ .
- (١٢٥) الرازي - الطالب العالي ج ٣ - ص ١٦٤ ، الفزالي - تهافت التهاافت ، ص ١٧٢ الأبيجى - المواقف - ص ٤٩١ .
- (١٢٦) الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٦ ، ١٦٧ .
- (١٢٧) الرازي - الطالب العالي ج ٣ - ص ١٦٤ .
- (١٢٨) الشهرستاني - نهاية الاقدم - ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، الرازي - الطالب العالي ج ٣ - ص ١٦٣ ، الأمدى - نهاية للرام - ص ٧٨ .
- (١٢٩)
- (١٣٠) الجوينى - الارشاد - ص ١٢ ، ١٣ .
- يلاحظ أن الجوينى عندما يتحدث على تعريف العلم كصفة من جملة بالقدره على الفعل المقتضى فلا يخطئه هذا كان منصبا على أن يقتصر مفهوم العلم على هذا المعنى دون أن يتكرر كون الاقنات والأحكام في الفعل أحد السمات المميزة للفعل الصالح .
- (١٣١) الشهرستاني - نهاية الاقدم - ص ١٧١ .
- (١٣٢) الجوينى - الكامل - ص ٦٢١ - ٦٢٤ .
- (١٣٣) للرجع السابق - ص ٦٢٣ .

- (١٣٤) الباقلائي - الانصاف - ص ٤٣ .
- (١٣٥) الباقلائي - الانصاف - ص ٥٢ ، الجويني - لمع الإله - ص ٨٢ ،
الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٣ ، الغزالي - قواعد العقائد (اسماء علوم
الدين ج ١) ص ١٠٥ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ٥٠ ، الرازي -
المطالب العلية ج ٣ - ص ١٠٧ ، الايجي - لواقف - ص ٤٨٧ ، السنوسي -
عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ .
- (١٣٦) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٣ .
- (١٣٧) الغزالي - الحكمة في مخلوقات الله عز وجل - (ضمن مجموعة
الصور السوال ج ٣) ص ٤٦ . وان كان د. عبد الرحمن يدرى قد أشار الى أن
هذا النص مشكوك في نسبته للغزالي (انظر : د. عبد الرحمن يدرى - مؤلفات
الغزالي - ص ٢٥٧) .
- (١٣٨) الرازي - المطالب العلية ج ٣ - ص ١٠٩ ، ١١٠ ، الرازي -
المحصل ص ٢٤ ؛
- (١٣٩) الرازي - المحصل - ص ٢٤١ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد
الكبرى ، ص ٩٣ .
- (١٤٠) الرازي - المطالب العلية ج ٣ ، ص ١١٠ ، الرازي - المحصل -
ص ٢٤٠ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٣ .
- (١٤١) الرازي - المحصل - ص ٢٤١ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد
الكبرى - ص ٩٤ الايجي - لواقف - ص ٤٨٧ .
- (١٤٢) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٤ .
- (١٤٣) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٧ ، ٥٨ ، الغزالي - الرسالة
القصية - ص ٢٣ .
- (١٤٤) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٣ ، الرازي - المحصل -
ص ٢٤١ .
- (١٤٥) الرازي - المطالب العلية ج ٣ ، ص ١٠٩ .
- (١٤٦) الايجي - لواقف - ص ٤٨٧ .
- (١٤٧) الرازي - المحصل - ص ٢٤٠ ، الرازي - المطالب العلية ج ٣ -
ص ١٢٤ ، الايجي - لواقف - ص ٤٨٧ .

- (١٤٨) الرازي - المطالب العاليه ج ٣ - ص ١٠٩ ، الرازي - للمحصل - ص ٢٤٠ .
- (١٤٩) الرازي - للمحصل - ص ٢٤٠ ، الرازي - المطالب العاليه ، ج ٣ ، ص ١١٣ .
- (١٥٠) الرازي - المطالب العاليه ج ٣ - ص ١١٢ ، ١١٤ .
- (١٥١) الرازي - للباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٨٠ ، ٤٨١ وهذا الدليل استخدمه الأشعري كدليل على وجود الله وهو ما عرف بدليل النطفة (راجع الفصل الأول - أدلة وجود الله عند الأشاعرة) .
- (١٥٢) الرازي - المطالب العاليه ج ٣ - ص ١١١ .
- (١٥٣) الرازي - للباحث المشرقية ج ٢ - ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ .
- (١٥٤) الرازي - المطالب العاليه ج ٣ - ص ١١٥ ، ١١٦ .
- (١٥٥) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٤ ، ٩٥ . وإن كان الجويني أيضا قد استدل على أن الصانع علما بدليل النظام والاعتدال (انظر : مع الأدلة ص ٨٢ الشامل - ص ٦٢٣) .
- (١٥٦) الرازي - المطالب العاليه ج ٣ ، ص ١١٧ ، ١١٨ ، الرازي - بمسلم اصول الدين ، ص ٥١ ، ويبدو دليل الرازي قريبا من قول الفلاسفة بأن العلم يعلم للشيئات يعلمه بأسبابها ، ويوضح هذا التقارب خاصة لأن الرازي قد ذهب إلى تأكيد أن قول الفلاسفة هذا يعني أن الله عالم بالجزئيات .
- (١٥٧) الرازي - للباحث المشرقية ج ٢ - ص ٤٨٤ ، الرازي - المطالب العاليه ج ٣ - ص ١١٤ .
- انظر أيضا : محمّد اقبال - تجديد التفكير الديني في الاسلام - (ترجمة عباس محمود) - ص ٣٧ .
- (١٥٨) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٨ .
- (١٥٩) الفزالي - قواعد السقائد (بحاشية علوم الدين) ج ١ - ص ١٠٤ ، ١٠٥ .
- (١٦٠) سورة نوح الايات (١٥ - ١٨) .
- (١٦١) سورة البقرة آية (١٦٤) .

خاتمة ونتائج البحث

١ - اذا كان التفسير الغائي هو ذلك التفسير الميتافيزيقي الذى يضيف على كل ما يجرى فى العالم بعدا ميتافيزيقيا يرتبط بتصوير عقل كلى وراء الوجود، فان هذا المعنى يبدو مؤكدا فى آراء الأشاعرة ، اذ انهم ذهبوا الى تفسير العالم بكليته وجزئياته تفسيراً ميتافيزيقيا منذ لحظة الابداد الأولى وخروج العالم من العدم الى الوجود ، ان تقريرهم للقصد الالهى للايجاد واضح وحاسم يرفضهم القول بتقديم المادة وضرورة الخلق ، واثباتهم للمخلق بالحدوث من عدم محض ، ثم استمرار الخلق الالهى المتجدد للعالم فى كل لحظة ، وردهم كل حوادثه لفاعلية الله وقصده من خلال آرائهم

فى الجوهر الفرد والاعراض والقول بالجواز ورفض
الضرورة السببية والتوكيد على الاختيار الالهى الحر،
وهم أيضا لم يقتصروا فى التوكيد على تفرد الله
بالفاعلية فى المجال الطبيعى بل اكدوا على هذا أيضا
فيما يتعلق بالفعل الانسانى ومن ثم فقد قدم الأشاعرة
تصورا للعالم بكل محتواه يقوم على توكيد الفاعلية
المتفردة لله تعالى ، فلا فاعلية سوى للقدرة الالهية ،
كما أنه لا موجود سوى بإرادة الهية مختارة ، كذلك
التوكيد على احاطة العلم الالهى بكل ما فى العالم من
كليات وجزئيات ، ومن ثم يمكن القول ان الأساس
الأول للتفسير الفائى عند الأشاعرة هو اثباتهم للمخلق
بالحدوث واستمرار الخلق الالهى للعالم فى كل لحظة ،
بكل ما يعنيه هذا القول من تقرير للاختيار الالهى الحر
ومن ثم يبدو عنصر القصد متوفرا ومؤكدا فى التفسير
الفائى عند الأشاعرة فوجود العالم واستمراره وراعه
قوة قاصدة للايجاد باقتدار مطلق ومشيتة مختارة .

٢ - ان أحد أهم معالم التفسير الفائى عند
الأشاعرة ، حرصهم الشديد على تأكيد الحرية المطلقة
لفاعلية الله فى العالم ، قاله قادر على كل الممكنات ،
والقدرة الالهية تعنى القدرة على الفعل والترك ،
م والارادة هى صفة تخصيص بين الجائزات بلا أى مرجح
سوى محض المشيئة ، وهذا الحرص من جانب الأشاعرة
على تأكيد مطلق الحرية لفاعلية الله فى العالم استتبعه

نفهم للقول بأية ضرورة للمادة، فالمادة الحادثة من عدم ليس لها أية ضرورة ذاتية تكون بمثابة عائق امام فاعلية الله فيها ، على عكس مذهب اليه الفلاسفة القائلون بقدوم المادة وطبيعتها الضرورية التي تحتم قبولها للمفعول الالهي ، اذا فقدرة الله مطلقة تجاه المادة عند الأشاعرة ، كذلك القدرة والارادة الانسانية في نظر الأشاعرة لا تمثل مؤثرا ينتقص من حرية الفاعلية الالهية فيما يتعلق بالمجال الانساني ، ومن هنا يمكن القول ان الأشاعرة قد رفضوا تماما تفسير وجود الشر في العالم برده لأية فاعلية غير الله تعالى ، سواء برده لقصور المادة كما ذهب الفلاسفة أو فاعلية الانسان واختيار كما قال المعتزلة .

٣ - قدم الأشاعرة تصورا خاصا لموضوع الخير والشر ، يعكس جانبا هاما من تفسيرهم الغائي ، فوجود الشر في العالم هو أهم اشكال يواجه التفسير الغائي للعالم ، اذ انه مع القول بوجود عقل كلي ينظم العالم يتمثل في اله حكيم منزه عن فعل الشر ، يصيب وجود الشر والفساد والذبول في حاجة الى تبرير ، واذا كان الأشاعرة لم يذهبوا - كما ذهب غيرهم - لارجاع هذا الشر لقوى أخرى غير الله تعالى ، فان الأشاعرة أيضا لم يحاولوا تبرير وجود الشر بل كان لهم طريق مختلف ، لقد نفوا أن يكون ثمة شر موضوعي فلا شر سوى ما قال عنه الشرع شر ، ولا خير سوى ما قال عنه

الشرع خيرا ، وهم بذلك قد مهدوا تماما لرأيهم الخاص في تنزيه الله عن فعل الشر ، اذ انه مادام لا يوجد اى معنى للشر سوى ما نهى الشرع عنه ، فانه وفقا لهذا يكون الفعل الالهى خارج المنطقة التى يحكم فيها على الأفعال بأنها شر ، ويبدو أن هذا القول الأشعري لا يقدم سوى حلا لفظيا للمشكلة ، اذ انه يبقى وجود الشر فى العالم محتاجا لتبرير ، فيستكمل الأشاعرة آراءهم فى هذا الموضوع ليؤكدوا أن الله مالك الملك يتصرف فى ملكوته كما يشاء ولا يقال فى حقه انه فعل شرا ، اذا فالفعل الالهى لا يوصف بالشر عند الأشاعرة لأنه صادر من الله تعالى مالك الملك وليس لأن صفة الفعل والادراك العقلى له يتفق كونه شرا - وبهذا يكون الأشاعرة قد قدموا رأيا خاصا فى موضوع الخير والشر ، ولكن هذا الرأى لا يمثل حلا أصيلا لمشكلة وجود الشر فى العالم ، تلك المشكلة التى تمثل أكبر اشكال يواجه التفسير الغائى للعالم .

٤ - ان لآراء الأشاعرة فى رفض وجود معنى موضوعى للخير والشر يمكن للعقل أن يدركه تأثيرا كبيرا على تفسيرهم الغائى ، فان كانوا قد وظفوا آراءهم تلك لكى يتخلصوا من اشكال وجود الشر ، فانهم على الجانب الآخر لم يستبقوا أيضا معنى لما يمكن أن يوصف بأنه خير سوى ما جاء الشرع بالأمر به ، وهذا المبدأ يؤدى الى عدم امكانية تصور الخير

كقيمة مطلقة ، فاذا كان الخير ليس سوى ما أتى الشرع لكي يأمر به ، فكيف يمكن ادراك أى معنى للخير والكمال فى العالم ، اذ انه وفقا لرفضهم القول بالحسن والقيح العقلين ، فانهم بهذا يسدوا الطريق أمام امكانية تصور مثالى لما ينبغي أن يكون ، ومن ثم فان قدرة العقل على ادراك وجود الخير والكمال تصبح أمرا بلا معنى ، وهو ما يمثل تهديدا حقيقيا للتصور الفائى للعالم الذى يقوم فى أساسه على تصور العالم على أنه متوجه للخير والكمال ، وهو ما يصبح تصورا متعذرا ما لم يكن مصحوبا بتصور للخير كقيمة مطلقة ، اذ كيف يمكن الذهاب الى استقراء الخير والكمال فى موجودات العالم ، ما لم يكن هذا الاستقراء مصحوبا باثبات الخير والجمال كقيمة حقيقية وموضوعية يمكن ادراكها بالعقل .

٥ - يبدو موقع الانسان بالنسبة للتفسير الفائى لدى الأشاعرة موقعا متواريا وبلا أهمية فهم لم يهتموا كثيرا بالجانب الانسانى ، على الرغم من أن التفسير الفائى يستمد قوته من كونه ذلك التفسير الذى يقدم تصورا متفائلا لموضع الانسان من الوجود ، فالأشاعرة قد ذهبوا الى رفض القول بأية فاعلية حقيقية للانسان، كما أن نظريتهم فى الكسب قد صيغت من أجل الحفاظ على شرعية التكليف دون أن تعنى اثباتهم لاختيار حقيقى للانسان فالانسان خاضع تماما للقدر الالهى سواء

فيما يحدث له من أحداث لا يحاسب عليها او أفعاله
 الداخلة في نطاق التكليف ، وهم لم يروا في تلك
 الحتمية القدرية الواقعة على الانسان ما يتنافى مع
 حكمة التكليف أو عدالته ، قاله يتصرف في ملكوته
 بمقتضى المشيئة له أن يختص من يشاء من عباده برحمته
 وعنايته دون أن يكون هذا الاختصاص مشروطا بأية
 فاعلية من جانب الانسان بل لو أراد الله أن يدخله في
 رحمته لهداه وإن قضى عمره كله عاصيا ، وتلك العناية
 يختص الله بها من يشاء من عباده ، اذا فالانسان عند
 الأشاعرة بلا فاعلية أو اختيار حقيقى سواء فيما يتعلق
 بالدنيا أو الدين ، كذلك فان الموقف النقدي المتشدد
 الذى اتخذته الأشاعرة من فكرة الصلاح عند المعتزلة ،
 يعكس رفضهم للقول بأن الفعل الالهى متوجه لقصد
 صلاح العباد وخيرهم ، ومن خلال أدلتهم النقدية لفكرة
 الصلاح عند المعتزلة يتضح أنهم لم يروا فى خلق
 الانسان أو وجوده صلاح أو خير له - بمقياس العقل
 الانسانى - سواء فى الدنيا أو الآخرة ، فهم يشيرون
 الى أن الدنيا دار مصائب وبلايا ومحن ، كما أنه فى
 الآخرة فمعظم الناس من أهل العذاب ، كما أن التكليف
 يعد فى رأيهم مشقة للانسان لا يمكن استقراء وجه
 مصلحة مرتبطة بالانسان فيه ، رافضين القول بأن
 التكليف هو جسر من الامتحان والابتلاء يمر عليه
 الانسان لكى يصل الى أعلى درجات النعمة والثواب وهو

القول الذى ذهب اليه المعتزلة وبعض الفقهاء ، وتجدد
الاشارة الى أن الأشاعرة عندما نقصدوا المعتزلة في
آرائهم الخاصة بالصالح ، لم يقولوا ، فقط بنفى وجوب
توجه الفعل الالهى لصالح العباد ، بل انهم أكدوا أن
قصد الصالح لا يجب ولا يكون ، واستدلوا على هذا
بخلق الله للمعذبين في الدنيا والآخرة • مؤكدين أن
أمثال هؤلاء لا تصلح عقلية تقوى عليهم من خلقهم ،
وسما هو جدير بالملاحظة أن الأشاعرة عندما ذهبوا الى
آرائهم تلك لم يقصدوا القول بأن الله قد خلق البشر
ليعذبهم ، بل انهم رأوا أن ربط معنى الحكمة الالهية
بكون الفعل الالهى متوجها لصالح المخلوقات ، يؤدى في
نهاية الأمر الى محاولة تبرير وجود أوجه النقص
والفساد في العالم برده الى قاعلية الخرى سوى القدرة
الالهية ، ومن ثم فقد حاولوا تخلص مفهوم الحكمة
الالهية من الارتباط الضرورى بتوجه الفعل الالهى
لنفع المخلوقات ، مستندين فى ذلك لمبدئهم فى رفض
تعليل الفعل الالهى ، فهم يرفضون بحسم أن يقال عن
الله لم فعل هذا ؟ وهم بذلك قد حاولوا أن يسدوا
الطريق أمام أى تشكيك فى الحكمة الالهية من منطلق
وجود الآلام والشور والكائنات المعذبة فى العالم ،
خاصة وانهم قد قالوا بالقدر كاملا من الله تعالى ، ولكن
آراء الأشاعرة تلك لم تقدم حلا ناجحا لتلك المشكلة
الا بوضع مفهوم خاص للعدل والحكمة الالهية ، فالعدل

عندهم هو التصرف في الملك بمقتضى المشيئة ، والحكمة هي نفاذ المشيئة وفقاً لما كان في العلم والعناية هي إحاطة العلم الالهي بكل ما في العالم ، وإذا كان الأشاعرة قد خلصوا أنفسهم من المطالبة بتبرير وجود الشر في العالم ، إلا أنهم لم يصلوا لذلك دون أن يكون هناك تأثير على التصور السامي اللائق بفكرة العدل الالهي والحكمة ، والذي يرتبط بالضرورة بتصوير الألوهية قائم على تقرير العدل والحكمة بالمعنى الذي يدركه العقل ، والذي يعني توجه الفعل الالهي لغايات حكمية مرتبطة بصلاح المخلوقات ، وتجدر الإشارة إلى أن آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع لم تجيء مخالفة فقط لآراء المعتزلة ، بل إن آراءهم قد تعرضت للنقد من اتجاه محافظ يتمثل في آراء بعض الفقهاء مثل ابن قيم الجوزية ، الذي أشار إلى أن القول بالقدر كاملاً من الله تعالى لا يمنع أبداً من التأكيد على توجه الفعل الالهي لغايات محمودة إذ أن هذا هو المعنى للحكمة الالهية -

٦ - إذا كان الأشاعرة قد نفوا عن الوجود التفسير العبيث من خلال تأكيدهم على أن العالم فعل الله ، والله تعالى عالم قاصد مريد ومن ثم لا يقال عن فعله عبث ، كما أنه تعالى لا ينتفع ولا يتضرر ومفهوم العبث مسلوب عن فعله بالكلية لأن العبث لا يوصف به إلا من يتعرض للانتفاع والتضرر إذا فعل فعلاً يعود عليه بالضرر ، وإذا كان هذا التفسير الأشعري لمعنى نفى العبث عن

العالم قد نجح فى تصوير العالم على أنه ليس عبثا لأنه فعل الله العالم المريد القدير ، فان التفسير الأشعري لم يخلص الانسان من كابوس العيشية ، اذ يظل الانسان وفقا لأراء الأشاعرة كائنا بلا أهمية أو فاعلية ، كما ان ما قد يتحقق من نفع له أو صلاح هو أمر غير مقصود فى ذاته بل هو يتحقق من خلال فاعلية الله فى العالم والمتوجه لمحض المشيئة .

ولكن تجدر الإشارة الى أن الأشاعرة قد ذهبوا الى قول يحسب لهم فى تفسيرهم القائل وهو أراؤهم فيما يتعلق بالمغو الالهى ، اذ أن الأشاعرة بدوا متسامحين فى هذه الجزئية ، وجوزوا أن يعفو الله عن العصاة جميعا ، وان كانوا قد قيدوا هذا بقولهم انه أمر جائز ولكن الله لا يفعله لأنه أخبر انه لا يكون ، ولكن يمكن القول أن أراؤهم تبدوا متسامحة من خلال رفضهم القول بخلود صاحب الكبيرة فى النار ، كذلك قولهم فى الشفاعة ، وذلك فى مقابل التشدد المعتزلى حول تلك الموضوعات ، وان كانت آراء الأشاعرة المتسامحة فى موضوع المغو الالهى تظل فى إطار اثباتهم للاختيار الالهى الحر ، فالله هو الذى يختار بعضا من عباده وأوليائه ليخصهم بعفوه ورحمته دون أى مرجح لهذا الاختصاص سوى محض المشيئة الالهية ، ومن ثم فإن آراء الأشاعرة لا تفتح باب الأمل سوى أمام تلك الفئة المخطوطة من البشر ، ولكن مهما كان الأمر فإن آراء

الأشاعرة حول المعفو الالهي هي نقطة إيجابية تضيء بعض التفاؤل على تفسيرهم الغائي فيما يتعلق بالمصير الانساني .

٧ - بالرغم من المبدأ الأشعري في رفض تعليل الفعل الالهي وتأكيدهم على أن الله لا يفعل لغرض ، وبالرغم من تقدمهم لفكرة الصلاح عند الممتزلة ، فإن هذا لا يعنى انهم لم يقولوا بالنظام والاتقان في العالم، بل ان للأشاعرة أقوالا كثيرة تؤكد على أن العالم هو ذلك الفعل الالهي المتقن ، كما أن الأشاعرة قد استخدموا دليل النظام والاتقان للتدليل على العلم الالهي ، وتجذر الإشارة إلى أن آراء الأشاعرة في السببية لها ارتباط أساسي بمفهومهم للنظام والاتقان، فمن المؤكد أن رفض الأشاعرة للقول بفاعلية أو ضرورة للمادة يدعم التفسير الغائي ، إذ أنه لو كانت المادة مفتقدة لطبيعة داخلية تدفعها لهذا السير المنظم المتقن، فإن هذا يعد دليلا قويا على وجود عقل كلي ينظم تلك المادة ويقومها ، ولكن مجمل آراء الأشاعرة بعد ذلك يجعل هذا الربط بين نفي السببية الطبيعية وبين اثبات قوة عالمة منظمة للعالم يبدو غير ذي قيمة كبيرة ، إذ أن الأشاعرة كما رفضوا القول برد النظام لطبيعة ثابتة داخلية للمادة ، فإنهم رفضوا أيضا القول بأن الله يفعل بترتيب أسباب من مقتضى الحكمة ورعاية الصلاح ، فالاقتران بين وجود شئئين عند الأشاعرة ليس له أي

مغزى سوى أن الله اختار أن تكون الأمور هكذا دون أية ضرورة حكمية تقتضى هذا الاقتران ، وتلك الآراء للأشاعرة تجعل من الضعب - وفقا لنسقهم - تقديم تصور للعالم على أنه دليل على الاتقان الحكيم وهذا ما دفع الرازى الى الإشارة الى أن استخدام الدليل الغائى لا يتفق مع آراء الأشاعرة ، وتصدر الإشارة الى أن الأشاعرة عندما ذهبوا الى استخدام دليل النظام والاتقان ، فانهم قد ربطوا بينه وبين كون الله عابا بالمخلوقات ، ولكن كما سبق العرض فانه فى كل الحالات لا يتفق دليل النظام والاتقان مع آراء الأشاعرة ، ويمكن القول أن الأشاعرة لم يكونوا حريصين على توكيد أن العالم على أحسن صورة ممكنة ، سوى بمعنى أن الله اختاره للوجود على تلك الصورة ، دون أن يعنى هذا القول أن تلك الصورة هى أقصى صلاح للمخلوقات ، أو حتى أن تحقق صلاح المخلوقات هو الذى رجح الاختيار الالهى لايجاد العالم على تلك الصورة ، ومما هو جدير بالملاحظة أن الموقف الأشعرى جاء مشوشا تجاه القول بالنظام والاتقان فى العالم بمعنى الملائمة بين أجزاء العالم وبين تركيب المخلوقات ووظائفها ، فهم حين تناولوا هذا الموضوع فى اطار بحثهم لمفهوم العدل الالهى لم يهتموا كثيرا بالتوكيد على ارتباط التفسير الغائى للعالم بكون الله عدلا ومنزها عن فعل الشر ، وكان ذلك من منطلق جرحهم على تأكيد المشيئة الالهية

المطلقة ، وعلى الجانب الآخر فانهم اهتموا بتقديم تفسير غائى شامل للعالم للتدليل على علم الفاعل ، ولكن آراؤهم السابقة لم تمكنهم من استخدام هذا الدليل دون الوقوع فى تناقض ، فاذا كان الدليل الغائى واحدا من أهم الأدلة على وجود الله كما أنه الدليل القرآنى الذى أشار اليه فى قوله تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقول يعقلون » - الآية رقم (١٦٤) من سورة البقرة وفى الكثير من المواضع الأخرى ، فان تعرض مثل هذا الدليل لاشكاليات كبيرة فى اطار النسق الأشعرى جعلت استخدامه أمرا متعذرا ، ومثل تلك النتيجة تعد مؤشرا الى أن آراء الأشاعرة فيما يتعلق بأبعاد التفسير الغائى ليست هى - من بين الآراء الأخرى - الأكثر اقترابا من المفهوم القرآنى ، ومن ثم فان قول الأشاعرة انهم وحدهم من بين الفرق الكلامية الذين يمثلون آراء أهل السنة والجماعة - وهو ذلك القول الذى أيده الكثير من الباحثين على مدى تاريخ الفكر الإسلامى - هو قول يجب ألا يؤخذ على أنه من المسلمات اذ أن آراءهم فى موضوع الغائية لم تكن هى الصبغة المثل للدليل الغائى كما جاء به القرآن الكريم .

٨ - وفى النهاية يمكن القول أن الغاية النهائية للعالم بكليته وجزئياته عند الأشاعرة هى نفاذ المشيئة الالهية وفقا للعلم الأزلى ، والأشاعرة وان كانوا قد قدموا تفسيراً ميتافيزيقياً للعالم يقوم على وجود اله قدير مختار يحكم العالم بمشيئته نافذة وله سيادة مطلقة وهيمنة كاملة على كل ما فى هذا العالم ، الا أن الصبغة الأخلاقية الخيرية المرتبطة بالتفسير الغائى تبدو فى الكثير من الأحيان مفتقدة فى التصور الاشعرى ، مما يعكس جانباً سلبياً فى آرائهم ، لا يبرره حرصهم على توكيد الفاعلية المتفردة لله فى العالم وقدرته المطلقة ومشيئته الشاملة ، اذ أن آراءهم فى بعض الأحيان بدت تمثل خطراً حقيقياً على مفهوم العدالة والحكمة الالهية ، اللذين يعدان روح التفسير الغائى ، والدعامة الأساسية لأرور ما يقدمه من تصور سام وأخلاقى لهذا العالم ، وتجدر الإشارة الى أن هذا النقد الذى وجهناه لآراء الأشاعرة يأتى من منطلق أخلاقى ونزعة انسانية يل ومن منطلق التصور لفكرة الالهية على أنها الفكرة الأمل التى تثبت الوجود على أنه منظومة من الاتساق والخير والجمال لأن وراءه اله عادل رحيم حكيم ، هذا التصور الذى لا يقل فى أهميته بالنسبة لأى فكر دينى عن أهمية التأكيد على أن اله العالم مطلق القدرة ذو علم شامل ومشيئته نافذة •

قائمة المصادر والمراجع العربية

١ - الأشعري (أبو الحسن) :

مقالات الاسلاميين - مجلد واحد ج ١ ، ج ٢ - تحقيق
محمد محيي الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية -
الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .

٢ - الأشعري (أبو الحسن) :

كتاب اللح في الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق
د . حمودة غرابية - الهيئة العامة لشئون المطابع
الأميرية - ١٩٧٥ م .

٣ - الأشعري (أبو الحسن) :

رسالة أهل النفر (أصول أهل السنة والجماعة) ،
تحقيق د . محمد السيد جليشه - سلسلة التراث
السللي - ١٩٨٧ م .

٤ - الأشعري (أبو الحسن) :

الابانة عن أصول الديانة - تحقيق د . فوقية حسني -
دار الانصارى - القاهرة - ١٩٧٧ م .

٥ - الأمدى (سيف الدين) :

غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق حسن محمود
عبد اللطيف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة
أحياء التراث الإسلامى - القاهرة - ١٩٧١ •

٦ - الأمدى (سيف الدين) :

المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين - تحقيق
د • حسن محمود الشافعى - القاهرة - ١٩٨٣ م •

٧ - الأسفرايينى (أبو المنذر) :

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق
الهالكين - تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى -
مكتب نشر الثقافة الإسلامية - الطبعة الأولى - ١٩٤٠ م •

٨ - الأيجى (عبد الرحمن بن أحمد) :

المواقف - بشرح السيد الشريف - مطبعة محرم - مصر -
بدون تاريخ •

٩ - ابن أبى الحديد :

شرح نهج البلاغة - ج ٤ ، ج ٥ - تحقيق محمد أبو الفضل
إبراهيم - عيسى البابى الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى •

١٠ - ابن تيمية (أحمد) :

درء تعارض العقل والنقل - ج ١ - تحقيق محمد
رشاد سالم •

١١ - ابن تيمية (أحمد) :

منهاج السنة النبوية فى نفى كلام الشيعة والقدرية -
ج ١ - المطبعة الأميرية - مصر - ١٩٠٤ م .

١٢ - ابن قيم (الجوزية) :

مفتاح دار السعادة - منشور ولاية العلم والارادة - صححه
محمود حسن ربيع - الطبعة الثالثة - ١٩٧٩ م .

١٣ - ابن قيم (الجوزية) :

شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والتمليل - مكتبة
المعارف - الطائف - ١٩٦٠ م .

١٤ - ابن حزم الظاهري :

الفصل فى الملل والأهواء والنحل - مجلد واحد - ٥ أجزاء
- مكتبة السلام العالمية - مصر .

١٥ - ابن ميمون (موسى) :

دلالة الحائرين - مجلد واحد - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق
د . حسين ألتاي - مكتبة الثقافة الدينية القاهرة .

١٦ - أرسططاليس :

الطبيعة - ج ١ - ترجمة أسحق بن حنين - تحقيق
د . عبد الرحمن بدوى : الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٤ .

١٧ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال -
ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد - دار الآفاق الجديدة -
بيروت - ١٩٧٨ م .

١٨ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق
مصطفى عبد الجواد عمران - القاهرة .

١٩ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

تهافت التهافت - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق سليمان دنيا -
دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة

٢٠ - ابن سينا :

التعليقات - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - القاهرة -
الهيئة العامة للكتاب - ١٩٧٣ م .

٢١ - ابن سينا :

النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهيّة) -
محيى الدين صبرى الكردى - الطبعة الثانية - ١٩٣٨ م

٢٢ - ابن سينا :

الهداية - تحقيق د . مجيد اسماعيل عبده - مكتبة القاهرة
الحديثة - ١٩٧٤ م .

٢٣ - ابن مسينا :

الاشعار والتنبهات - القسم الثاني - ج٣ ، ج٤ ،
تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - مصر .

٢٤ - ابن مسينا :

الشفاء - الطبيعيات (١ - السماع الطبيعى) تحقيق
سعيد زايد - الهيئة المصرية للكتاب - ١٩٨٢ م .

٢٥ - ابن مسينا :

الشفاء - الالهيات - ج١ ، ج٢ ، تحقيق سليمان دنيا -
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - ١٩٦٠ م .

٢٦ - ابن مسينا :

رسالة القدر (ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس فى
أسرار الحكمة الشرقية) - تحقيق ميكائيل بن يحيى
المهرانى - لبنان - ١٨٨٩ م .

٢٧ - ابن مسينا :

الرسالة النبروزية (ضمن سبع رسائل فى الحكمة
والطبيعيات) - طبعة بعبى - ١٣١٨ هـ .

٢٨ - ابن مسينا :

الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن مسينا) -
حيدر آباد - دائرة المعارف العثمانية - ١٣٥٣ هـ .

٢٩ - ابن ميسينا :

رسالة في ماهية المشق - (ضمن جامع البدائع) - مطبعة
السعادة - الطبعة الأولى - ١٩١٧ م .

٣٠ - الجبال (د . محمد) :

تجديد التفكير الدينى فى الاسلام - ترجمة عباس محمود
- لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٥ م

٣١ - الالوسى (د . حسام الدين) :

حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - دار الشئون الثقافية
العامة - بغداد - الطبعة الثانية - ١٩٨٦ م

٣٢ - الباقلانى (ابو بكر) :

الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به -
عالم الكتب - الطبعة الأولى - ١٩٨٦ م .

٣٣ - الباقلانى (ابو بكر) :

التمهيد - تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارنى - منشورات
جامعة الحكمة فى بغداد - المكتبة الشرقية - بيروت -
١٩٥٧ م

٣٤ - البغدادى (عبد القاهر) :

اصول الدين - ج ١ - مطبعة الدولة - استانبول الطبعة
الأولى - ١٩٢٨ م .

٣٥ - البغدادي (عبد القاهر) :

الفرق بين الفرق - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى -
١٩٨٥ م .

٣٦ - البغدادي (أبو البركات) :

المعتبر في الحكمة - ج ٣ - حيدر آباد - الدكن -
١٩٣٨ م .

٣٧ - برقلس :

الخبر المحض - ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب - تحقيق
عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة
الثانية - ١٩٧٧ م .

٣٨ - بينيس (د . ص) :

مذهب الفرة عند المسلمين - ترجمة وتقديم د . محمد
عبد الهادي أبو رينة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة -
١٩٤٦ م .

٣٩ - بلوي (د . عبد الرحمن) :

أرسطو عند العرب (دراسة ونصوص غير منشورة) -
وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٧٨ م .

٤٠ - بلوي (د . عبد الرحمن) :

الأفلاطونية المحدثة عند العرب - وكالة المطبوعات -
الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٧٧ م .

٤١ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

مذاهب الاسلاميين - ج ١ - دار العلم للملايين - بيروت -
الطبعة الثالثة - ١٩٨٣ م .

٤٢ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

ارسطو - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الثانية -
١٩٨٠ م .

٤٣ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

مخل جديد الى الفلسفة - وكالة المطبوعات - الكويت -
١٩٧٩ م .

٤٤ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

مؤلفات الغزالي - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة
الثانية - ١٩٧٧ م .

٤٥ - التفتازاني (سعد الدين) :

شرح المقائد السنية - تحقيق د . أحمد حجازي السقا -
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٨٨ م .

٤٦ - التفتازاني (سعد الدين) :

شرح المقاصد - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق د . عبد الرحمن
عميرة - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة

٤٧ - الجوينى (أبو المعالي) :

لمح الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة - تحقيق
د . فوقية حسين محمود ومراجعة د . محمود الخضيرى -
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر .

٤٨ - الجوينى (أبو المعالي) :

الشامل فى أصول الدين - تحقيق د . على سامى النشار ،
د . فيصل بدير عون ، سهر مختار - منشأة المعارف -
الاسكندرية - ١٩٦٩ م .

٤٩ - الجوينى (أبو المعالي) :

الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - تحقيق
د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد -
مكتبة الخانجى - مصر - ١٩٥٠ م .

٥٠ - الجوينى (أبو المعالي) :

العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية - تحقيق د . أحمد
حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة -
١٩٧٩ م .

٥١ - جابر الله (د . زهنى) :

المتزلة - منشورات النادى العربى بيافا - القاهرة -
١٩٤٧ م .

- ٥٢ - جولد تسيهر (د ١٠ جناك) :
- العقيدة والشرعة فى الاسلام ، ترجمة محمود يوسف موسى وآخرون - دار الكتب الحديثة - مصر - ١٩٦٤ م .
- ٥٣ - الجبر (د خليل) :
- حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف - بيروت - ج ١ ١٩٥٧ ، ج ٢ - ١٩٥٨ .
- ٥٤ - حنفى (د حسن) :
- من العقيدة الى الثورة - ج ٢ (التوحيد) مكتبة مدبولى - الطبعة الاولى - ١٩٨٨ م .
- ٥٥ - الغياث (أبو الحسن) :
- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد - تحقيق د . نيجرج - دار الندوة الاسلامية - ١٩٨٨ م .
- ٥٦ - الحضرى (د . زينب محمود) :
- أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى - دار الثقافة - ١٩٨٣ م .
- ٥٧ - دى بسور :
- تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٢٨ م .
- ٥٨ - دسوقى (د . فلروق حسن) :
- التضاء والقدر فى الاسلام - ج ٣ دار الدعوة - الاسكندرية .

٥٩ - الرازى (فخر الدين) :

المطالب العالية من العلم الالهى - ج٣ - تحقيق د . أحمد
حجازى السقا - بيروت - ١٩٨٧ م .

٦٠ - الرازى (فخر الدين) :

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام
والمتكلمين - مراجعة طه عبد الرؤوف سعد - دار الكتاب
العربى - بيروت - طبعة أولى - ١٩٨٤ م .

٦١ - الرازى (فخر الدين) :

معالم أصول الدين - مراجعة طه عبد الرؤوف سعد -
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

٦٢ - الرازى (فخر الدين) :

اعتقادات فرق المسلمين والمشركون - تحقيق طه عبد الرؤوف
سعد ، مصطفى الهوازى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة
١٩٧٨ م .

٦٣ - الرازى (فخر الدين) :

المباحث المشرقية - ج١ ، ج٢ ، ج٣ - حيدر آباد - الطبعة
الأولى - ١٩٢٤ م .

٦٤ - الرازى (فخر الدين) :

شرح أسماء الله الحسنى - مراجعة طه عبد الرؤوف سعد -
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٧٦ م .

- ٦٥ - الراوى (د • عبد الستار عز الدين) :
ثورة العقل - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد -
الطبعة الثانية - ١٩٨٦ م •
- ٦٦ - الراوى (د • عبد الستار عز الدين) :
فلسفة العقل (رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية) -
دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - الطبعة الثانية -
١٩٨٦ م •
- ٦٧ - السنوسى (ابن عمر) :
عقيدة أهل التوحيد الكبرى - مطبعة جريدة الاسلام -
مصر - ١٨٩٨ م •
- ٦٨ - السلفاريسى (أحمد) :
لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ج ١ -
مطبعة المدني - مصر - ١٩٨٤ م •
- ٦٩ - سعادة (د • رضا) :
مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - الدار العالمية -
بيروت - المطبعة الأولى ١٩٨٠ م •
- ٧٠ - الشهرستانى (أبى الفتح) :
الملل والنحل - ج ١ ، ٢ ، تحقيق محمد سيد كيلانى -
دار المعرفة - بيروت •

٧١ - الشهرستاني (أبو الفتح) :

نهاية الاقسام فى علم الكلام - تحقيق الفرجيوم - مكتبة
زهران - مصر .

٧٢ - صبحى (د . أحمد محمود) :

فى علم الكلام (دراسات فلسفية لأراء الفرق الاسلامية فى
أصول الدين) ج ١ ، ج ٢ - مؤسسة الثقافة الجامعية -
الاسكندرية - الطبعة الرابعة - ١٩٨٢ .

٧٣ - صبحى (د . أحمد محمود) :

الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الاسلامى - دار المعارف -
مصر - الطبعة الثانية .

٧٤ - صليبا (د . جميل) :

من افلاطون الى ابن سينا - مطبوعات المكتبة الكبرى
للتأليف والنشر بدمشق - الطبعة الثالثة - ١٩٥١ م .

٧٥ - صليبا (د . جميل) :

الدراسات الفلسفية ج ١ - مطبعة دمشق ١٩٦٤ م .

٧٦ - صليبا (د . جميل) :

الكتاب الذهبى لذكرى ابن سينا (نظرية الخير عند
ابن سينا) مقالة ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى
لذكرى ابن سينا - مطبعة مصر - ١٩٥٢ م .

٧٧ - الطوسي (علاء الدين) :

المنيرة (تهافت الفلاسفة) - تحقيق د . رضا مسعدة -
الدار العالمية - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٣ م .

٧٨ - الطوسي (نصر الدين) :

شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا - المطبعة العامرة -
طهران - ٩٢٩ هـ .

٧٩ - طاهر (د . حامد) :

مختل لدراسة الفلسفة الاسلامية - القاهرة - ١٩٨٥ م

٨٠ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

المجموع المحيط بالتكليف في العقائد - تحقيق عمر السيد
عزمي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر .

٨١ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

المغنى ج ٦ ، تحقيق الأب جـ جورج قنواشي ، ج ٨ تحقيق
د . توفيق الطويل ، سعيد زايد - المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٣ م .

٨٢ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

شرح الأصول الخمسة - تحقيق د . عبد الكريم عثمان -
مكتبة وهبة - مصر - الطبعة الثانية - ١٩٨٨ م .

٨٣ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

فروق وطبقات المعتزلة - تحقيق د . علي سامي النشار ،
عصام الدين محمد علي - دار المطبوعات الجامعية -
١٩٧٢ م .

٨٤ - العراقي (د . محمد عاطف) :

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر -
الطبعة الثانية - ١٩٨٤ م .

٨٥ - العراقي (د . محمد عاطف) :

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف - مصر -
الطبعة الثانية .

٨٦ - العراقي (د . محمد عاطف) :

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر -
الطبعة الثانية - ١٩٧٩ م .

٨٧ - العراقي (د . محمد عاطف) :

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف مصر -
الطبعة الرابعة - ١٩٧٩ م .

٨٨ - العراقي (د . محمد عاطف) :

مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - مصر - الطبعة
السادسة - ١٩٧٨ م .

- ٨٩ - عبده (الامام محمد) :
رسالة التوحيد - تحقيق محمود أبو زية - الطبعة الخامسة -
دار المعارف - ١٩٧٧ م .
- ٩٠ - عبده (الامام محمد) :
بين الفلاسفة والمتكلمين - تحقيق د . سليمان دنيا -
دار احياء الكتب العربية - ١٩٥٨ م .
- ٩١ - عبد الرازق (د . مصطفى) :
تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - لجنة التأليف والترجمة
والنشر - القاهرة - ١٩٤٤ م .
- ٩٢ - عمارة (د . محمد) :
المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية - دار الشروق - الطبعة
الثانية - ١٩٨٨ م .
- ٩٣ - الغزالي (أبو حامد) :
تهافت الفلاسفة - حققه د . موريس بويج ١٩٢٧ ، وأعيد
طبعه بمقدمة د . ماجد فخري - دار المشرق - بيروت -
الطبعة الثالثة .
- ٩٤ - الغزالي (أبو حامد) :
الرسالة القيسية - ضمن نص انجليزي بعنوان :
Al-Ghazali's on dogmatic theology by A.L. Tilawi —
Luzac & Company Ltd, London.

٩٥ - الفزالي (أبو حامد) :

الاقتصاد في الاعتقاد - دار الكتب العلمية - بيروت -
الطبعة الأولى - ١٩٨٣ م .

٩٦ - الفزالي (أبو حامد) :

المستصفي من علم الأصول - ج ١ - الطبعة الثانية -
دار الكتب العلمية - بيروت .

٩٧ - الفزالي (أبو حامد) :

احياء علوم الدين ج ١ (قواعد العقائد) - مقسمة
د . بدوي طبانة - دار احياء الكتب العربية - عيسى
البابى الحلبي .

٩٨ - الفزالي (أبو حامد) :

الحكمة في مخلوقات الله عز وجل (ضمن مجموعة القصور
العوالي من رسائل الامام الفزالي) ج ٣ - تحقيق محمد
مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندي - مصر .

٩٩ - الفارابي (أبو النصر) :

آراء أهل المدينة الفاضلة - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح -
القاهرة .

١٠٠ - الفارابي (أبو النصر) :

عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) طبعة لندن ١٨٩٠ م .

١٠١- فقري (د . ماجد) :

دراسات في الفكر العربي - دار النهار - بيروت -
الطبعة الثانية .

١٠٢- فقري (د . ماجد) :

مختصر تاريخ الفلسفة العربية - دار الشورى - بيروت -
الطبعة الأولى - ١٩٨١ م .

١٠٣- فنواقي (الأب جورج ، لويس جاودية) :

فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية - ج ١ -
ترجمة د . صبحي الصالح ، د . فريد جبر ، دار العلم
للملايين - بيروت .

١٠٤- كوربان (هنري) :

تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة - حسن
قبيصي - منشورات عويدات - بيروت .

١٠٥- لطف (د . سامي نصر) :

الحرية المستولة في الفكر الفلسفي الاسلامي - مكتبة
الحرية الحديثة - جامعة عين شمس - مصر .

١٠٦- محمود (د . زكي نجيب) :

المقول واللامقول في تراثنا الفكري ، دار الشروق -
الطبعة الثانية - ١٩٧٨ م .

١٠٧- محمود (د . زكي نجيب) :

نحو فلسفة علمية - مكتبة الانجلو - القاهرة - الطبعة
الثانية - ١٩٨٠ م .

١٠٨- مذكور (د . ابراهيم) :

في الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيق) - ج ٢ -
دار المعارف - مصر - ١٩٨٣ م .

١٠٩- مروة (د . حسين) :

النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية - ج ١ -
دار الفارابي - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٩٨٢ م .

١١٠- مسعد (الأب بولس) :

ابن سينا الفيلسوف - مطبعة الاتحاد - بيروت - ١٩٣٧ م .

١١١- مرجبا (د . محمد عبد الرحمن) :

من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية - مكتبة الفكر
الجامعي - منشورات عويدات - بيروت - الطبعة الاولى -
١٩٧٠ م .

١١٢- مائكونالد :

الله - لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية - دار الشعب
- مصر - ١٩٨٠ م .

١١٣- النيسابورى (أبو رشيد سعيد بن محمد) :

ديوان الأصول (فى التوحيد) - تحقيق د . محمد
عبد الهادى أبو ريدة - المؤسسة المصرية العامة للتأليف
والترجمة والنشر .

١١٤- قلندر (د . البير نصرى) :

فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الاسلام الأسبقين - مجلد واحد
ج ١ ، ج ٢ ، مطبعة دار نشر الثقافة - الاسكندرية .

١١٥- النشار (د . على سامى) :

نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - ج ١ - دار المعارف
الطبعة الثامنة .

١١٦- النشار (د . على سامى) :

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام - دار المعارف - مصر -
الطبعة الرابعة - ١٩٧٨ م .

١١٧- هويلى (د . يحيى) :

دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية - دار الثقافة
القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٧٩ م .

١١٨- هويلى (د • يحيى) :

محاضرات فى الفلسفة الاسلامية - مكتبة النهضة - مصر -
١٩٦٥ م ، ١٩٦٦ م •

١١٩- اليانچى (د • كمال) :

معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط - دار العلم للملايين -
بيروت - الطبعة الخامسة •

قائمة المراجع الأجنبية :

1. **Macdonald (Duncan, B)** : Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory. Amarco book agency. New Delhi, 1973. First published, London, 1903.
2. **O'Leary (De Lacy, D. D)** : Arabic thought and its place in history, London, 1939.
3. **Fakhry (Majid)** : Islamic occasionalism, George Allen and Unwin. Ltd, London.
4. **Fakhry (Majid)** : History of Islamic philosophy, London. Second Edition, 1983.
5. **Ormsby (Eric-L)** : Theodicy in Islamic thought, Princeton University press. New Jersey.
6. **Hyman (Arthur and James, J. Walsh)** : Philosophy in the Middle ages — Hachett publishing company. Second Edition.
7. **Bennet (Jonathan)** : Lock, Berkley, Hume (central themes), Clarendon press-Oxford, 1971.

الموسوعات والمعاجم :

1. Encyclopedia Britannica — Volume (IX) (Teleology) — 15th Edition, 1983.
2. Encyclopedia of Religion — Volume (1) — (Ashariyah, p. 449-445). — Mircea Eliade (Editor in chief), Macmillan publishing company, New York, 1987.

- ٣ - المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية (مادة غائية) - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة - ١٩٨٣ م .
- ٤ - المعجم الفلسفى - د . يوسف كرم ، د . مراد وهبة (مادة غائية) - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٩ م .
- ٥ - المعجم الفلسفى - د . جميل صليبا - ج ١ : مادة ابداع ، مادة خلق ، مادة مسجيب) ، (ج ٢ : مادة علة ، مادة غائية) - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧٩ م .
- ٦ - كشاف اصطلاحات الفنون - محمد على الفاروقى التهانوى - ج ١ ، ج ٢ ، ج ٣ ، تحقيق د . لطفى عبد البديع - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٣ م .

فهرس

الموضوع	صفحة
امداء	٣
شكر وتقدير	٤
تمهيد	٥
مقدمة	١٣
الفصل الأول : الغائية عند الأشاعرة من خلال آرائهم فى خلق العالم	١٩
الفصل الثانى : الغائية عند الأشاعرة وتأثيرها بآرائهم فى السببية	٨٣
الفصل الثالث : الغائية وارتباطها بمشكلة الحرية عند الأشاعرة	١٣١
الفصل الرابع : الغائية وارتباطها بمفهوم العدل الالهى عند الأشاعرة	٢٢٣
الفصل الخامس : الغائية وارتباطها بمفهوم الحكمة والعناية الالهية عند الأشاعرة	٢٨٣
خاتمة ونتائج البحث	٢٥٧
قائمة المصادر والمراجع	٣٧١
قائمة المراجع الاجنبية	٣٩٣
الموسوعات والمعاجم	٣٩٤
	٣٩٥

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٩٦٨ / ١٩٩٢

ISBN — 977 — 01 — 3038 — 9

إن إعادة قراءة التراث العربى الإسلامى ، تمثل ضرورة حضارية ملحة ، ليست من أجل بحث الماضى كما هو ، ولكن لكي نعرف كيف فكرنا ، ومن ثم ندرك الخلفية التاريخية لحاضرنا الثقافى لنستشرف آفاقاً جديدة للمستقبل وعلم الكلام أو علم أصول العقائد ، هو أحد أهم المعالم فى تراثنا الفكرى ، إن لم يكن أكثرها أصالة وحيوية ، وتعبيراً عن وجهة النظر العربية الإسلامية من التساؤلات الفلسفية الكبرى ، التى كانت محورياً للتفكير فى العصر الوسيط . والمدرسة الكلامية الأشعرية ، تمثل واحداً من أهم الاتجاهات بين التيارات الكلامية المختلفة ، نظراً لأنها كانت تعد دائماً الرأى الكلامى الممثل لأهل السنة والجماعة ، وبالتالي كان تأثيرها كبيراً على القطاعات العريضة من المسلمين ، ذلك التأثير الذى رسخ فى الوجدان العربى حتى بعد إنتهاء الفترة التاريخية التى يزدهر فيها علم الكلام كتعبير عن الحياة الثقافية للمسلمين . ومن هنا تاتى أهمية دراسة آراء تلك المدرسة الكلامية ، لعلنا نلقى بعض الضوء على ما هو كامن وراء واقعنا الثقافى المعاصر .